Санкт-Петербургский государственный университет

Санкт-Петербургское философское общество

История философии: проблемы и темы

К 60-летию профессора Юрия Валериановича Перова

Санкт-Петербург

2 0 0 1

ББК 87.
Редакционный совет:
Солонин Ю. Н. (председатель), Артемов Г. П., Голик Н.В., Гуторов В. А., Замалеев А. Ф., Караваев Э. Ф., Колесников А. С., Марков Б. В., Липский Б. И., Крупнин Г. Н. (ученый секретарь), Малинов А. В. (гл. редактор), Мигунов А. И., Перов Ю. В, Пигров К. С., Сморгунов Л. В., Соколов Б. Г., Стребков А. И., Торчинов Е. А., Шахнович М. М.

Редакционная коллегия выпуска:
Соколов Б. Г., Захарова Н. В., Базулева Т. Л., Цыпина Л. В.

Ответственный редактор выпуска: Кауфман И. С.

История философии: проблемы и темы. К 60-летию проффесора Ю. В. Перова. Серия «Мыслители». Выпуск 7. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 340 с.

Санкт-Петербургское философское общество
Лицензия ЛП № 000217 от 20.07.1999

Подписано в печать 22.06.2001. Формат 60x84 11/6.
Гарнитура Таймс. Объем 21,5 п. л. Заказ № 392.

Отпечатано в ЦОП СПбГУ
199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, дом 6.

© Санкт-Петербургское философское общество, 2001

Содержание

О профессоре Ю. В. Перове — служебное и немного личное

Солонин Ю. Н.

Философский факультет и Санкт-Петербургское философское общество издают сборник научных статей, посвященный 60-летию профессора Юрия Валерьяновича Перова. Этим традиционным академическим жестом все, кто причастен к изданию, выражают свое почтение к научным и педагогическим заслугам своего выдающегося коллеги.

Для людей, которые, подобно мне, знают проф. Ю. В. Перова не один десяток лет, нет необходимости в особом доказательстве этих заслуг. Думаю, что такового не требуется и для тех, кто еще только ступая на манящую тропинку философии, чаще, увы, уводящую в «лесные чащи» неразрешимых проблем и парадоксов бытия, чем выводящую в светлые роскошные луга высоких мыслей и безукоризненных воодушевляющих ценностей, смог пройти школу философской выучки этого маститого ученого. Я думаю, что таких найдется немало, если принять в расчет, что не менее чем за 35 лет своей педагогической работы на философском факультете он вел не один курс по предметам, из которых составляется сама сердцевина философского знания и профессии: история философии, история эстетических учений, социальная философия, не говоря уже о множестве специальных проблемных курсов. Даже автор этих строк, являющийся без малого ровесником юбиляра, может причислить себя к его ученикам. Кажется, в 1965 году мне пришлось прослушать курс по истории эстетики и держать перед ним экзамен, к стыду моему не очень удачно. Строгость экзаменатора не могли смягчить возникавшие уже в то время дружеские отношения между нами.

Это набежавшее мимолетное воспоминание дает мне повод сразу же отметить существеннейшую черту педагогической личности проф. Ю. В. Перова, которую я вижу в умении провести ясную линию раздела между личными отношениями и требованиями дела, основанными на долге и профессиональной чести. Я с намерением подчеркиваю это качество моего коллеги, поскольку долгие года моей службы на педагогическом поприще приводят меня к огорчительному выводу о далеко зашедшем смещении всех отношений, из которых сплетаются наши жизни: личных, служебных, профессиональных, иерархических, прагматических и каких там ещё, причем так, что требования службы и профессии чаще всего приносятся в жертву всем остальным. Мы изощрились в оправдательных объяснениях этой прискорбной ситуации и приняли ее покорно как неизбежное и не худшее зло. Педагогическая позиция моего почтенного коллеги, наоборот, определенно указывает, что дело не столь безнадежно и что здесь, как и во многих иных случаях, где мы встречаемся с деморализацией, берущей чаще всего начало в нашей слабости, чем во внешнем неустройстве, ей устойчиво может противостоять этос долга и ответственности, последних гарантов нашего нравственного спасения.

Возвращаясь к предмету воспоминаний, замечу, что как лектора, проф. Ю. В. Перова нельзя отнести к тому разряду представителей нашей профессии, которых принято называть блестящими по расхожим признакам этой характеристики. Его речь не оснащена эффектными приемами риторического пафоса; он не украшает лекции всякого рода отступлениями, призванными развлечь слушателей остроумными двусмысленностями; не завораживает слушателя чарующей ритмикой маловразумительных выражений, с помощью которых, обычно в расчете на неискушенного, имитируют метафизический способ мыслить, «конструировать, деконструировать и прояснять смыслы». Ныне профессиональное философствование все чаще подменяется псевдо-хайдеггерианскими подделками или постмодернистским эпатажем, и искусников этого рода расплодилось вдоволь.

Совсем иную школу представляет Ю. В. Перов. Возможно, кое-кем она воспринимается как выражение педагогического консерватизма. И это мнение недалеко от истины, если иметь в виду, что он следует традиции, отдающей предпочтение учености, обоснованности, точной формулировке мысли, верности анализируемому тексту, скрупулезному выяснению частностей действительного положения вещей, отношению к реальности как к сущему, а не химерически колеблющемуся, неуловимому смысловому контексту, который нам предлагают учуять в экстравагантном жонглировании напыщенными фразами. Эту традицию только и следует считать продуктивной. На ней вырастало истинное философствование и в этом понимании она — классическая. Все остальные — только быстро преходящие манеры и стилизации. После них остается истоптанное, но невозделанное поле мысли; они порождают капризное, развращенное состояние духа, постоянно требующего для своего оживления внешнего искусственного возбудителя воображения. Не их ли воздействием объясняется отчасти ажиотажное увлечение, не дающее ничего продуктивного, и которое по общему недоразумению ныне именуют философией?

В его неторопливой, внешне неяркой, несколько монотонной речи внимательный слушатель найдет все, что характеризует истинную эрудицию с точки зрения ее надежности, основательности и полноты, обретет ясное понимание того, чему обычно новомодные философы пытаются придать замысловатость многомудрия — первейший признак некомпетентности.

Ю. В. Перов обладает исключительными историко-философскими познаниями, обеспеченными ему не только превосходной памятью, но и интенсивными терпеливыми штудиями. Ничего он не прочитывает вскользь, не до конца. Конечно, он полностью погружен в европейскую философскую традицию и более всего в ней — в германскую. Возможно, его менее всего интересуют пикантные подробности биографий, около-философские реалии, копаться в которых мы столь большие любители. Сфера его компетенции — философские тексты. И я не встречался с победителями среди тех, кто отваживался спорить с ним в этой области. Если он что-то утверждает, то можно быть уверенным — для этого имеются все надлежащие основания; проверять точность его текстовых ссылок не приходится.

Наше знакомство относится к 1961 году, когда произошла встреча нас, только что зачисленных на первый курс, с «комсомольским вожаком» факультета, которым и был Юра Перов. Вскоре все мы уже знали, что он «восходящая звезда» и надежда факультета. Сфера его интересов были эстетика или философия искусства и социальная философия. Об этом я говорю только основываясь на своей осведомленности. Конечно же сюда надо добавить, как я уже сказал, широко понимаемую историю философии и историю искусства. Но судить о тогдашних тематических и дисциплинарных предпочтениях моего коллеги я вряд ли вправе, дело в том, что по обстоятельствам моей тогдашней личной жизни, мое общение с ним не могло быть ни тесным, ни продолжительным. Но даже и при этом мне и всем другим было очевидно его особое положение на факультете. После мне не доводилось встречаться с явлением, чтобы студент был так безоговорочно инкорпорирован в состав факультета и признан всеми неотъемлемой частью его ученой корпорации, как это было в случае с Ю. В. Перовым. Может быть я сейчас упрощаю дело, но тогда для нас выглядело так, что вроде бы ему не приходилось бороться за место «под солнцем», каким представлялась для нас работа на факультете. Но вот что озадачивало так это, на поверхностный взгляд, последующее неспешное продвижение его по ступеням научной и служебной карьеры. Он как-то не торопясь защитил кандидатскую диссертацию, да и докторскую готовил без видимой поспешности. Кажется, его не занимала проблема защиты диссертации ради нее самой или из тщеславных побуждений. Его докторская — несомненно солидное исследование социальных условий художественной жизни общества. Последнему выражению — «художественная жизнь общества» он дал все атрибуты научного понятия и основательно разработал

соответствующую ему социально-культурную реальность. Впрочем, я пишу по памяти и не могу ручаться за адекватность воспроизводимой мной темы его исследования. Если сотни наших диссертаций бесследно исчезают в спасительном для нас неведении, то я и поныне встречаю ссылки на эту книгу Ю. В. Перова. Значит человек говорил дело.

Впрочем, что значит неспешное? Ведь моему коллеге еще только 60, а он уже успел побывать и деканом факультета, оставив эту должность по сути добровольно более 10 лет тому назад. Слабость тщеславия, перед которым так трудно устоять, кажется, никак не затронула его душу. В этой мысли меня убеждает и его отношение к такой важной стороне нашего научного обихода как научная продуктивность. Нет, речь идет не о количестве производимых нами идей, а о числе публикаций. В этом деле порой складывается такое положение, которое иначе как писательским психозом не назовешь. Философское графоманство, можно сказать, приобрело характер национального бедствия. Иные коллеги, кажется, ничем так сильно не озабочены, как стремлением выдать «на-гора» как можно больше разнообразных поделок своего неутомимого пера. За многими из нас стоят по нескольку сот мало что значащих публикаций. И лихорадка в их производстве возрастает. Да они и не пишутся, а конструируются при помощи нынешней техники. Этому способствует и расплодившееся безмерное число всяческих научных предприятий, всякого рода конференций, на которых присутствует речь и отсутствует мысль.

Мало кто испытывает затруднения в выборе сюжета публикаций. Например, достаточно построить инверсию двух случайно соединенных слов, чтобы получилась многообещающая тема. Но особой популярностью пользуются разработки смерти, эроса, «Ничто», молчания, лжи и им подобные. Не смущают и нелепицы, вроде отождествления «Dasein» и «дизайн», становящиеся предметом сомнительных спекуляций. Впрочем, абсурду нет границ…

Получить от Ю. В. Перова обещание написать статью малоперспективная задачка. Я убедился, что писать по заказу, на любую тему, даже близкую ему, он почти никогда не будет. Должно состояться какое-то внутреннее решение, и оно, видимо, находится в какой-то сущностной связи с его научными убеждениями.

К счастью одно из таких решений состоялось и мы получили удовольствие издать к юбилею проф. Ю. В. Перова монографию «Историчность и историческая реальность». Это небольшая убористая книга, но я считаю ее событием в мире серьезной профессиональной философии. Она написана мастером в пору его зрелости и за каждой фразой, из которых составлен ее насыщенный текст стоит мысль, пришедшая не ad hoc на память, а выработанная в итоге интенсивного и ответственного размышления. Природа исторического, сущностные основания социальности реальности — вот пожалуй

ее основная тема. Но автор высказал свое суждение и относительно злополучной темы русской самобытности и нашего национального духовного призвания в этом мире, столь бурно представленной в дискуссиях 90-х годов. Мысль избегает горячности, экспрессии и манерной вычурности. Автор предполагает серьезного читателя, уважающего слово, содержащее мысль, а не задорную разухабистость. Конечно, сейчас встретить такого читателя не просто. Приходится сожалеть, что и скромный тираж книги будет этому помехой. Но я верю, что они — читатель и книга — встретятся. Эту же веру я хочу перенести и на этот сборник статей друзей и коллег Ю. В. Перова.

Мозаичность культурного пространства

Гусев С.С.

Занятия историей философской мысли обязательно предполагают не только знание текстов, созданных теоретиками в прошлые эпохи, не только умение прочитывать в них конкретные идеи, направлявшие когда-то авторское рассуждение, но и способность понимать: а почему собственно именно данный человек задумался именно над этой проблемой? Почему он пришел именно к этим, а не каким-то другим выводам? Любая книга несет на себе отпечаток какого-то данного, а не другого момента истории и порождена конкретными условиями, в которых проходила жизнь автора, даже если содержание этой книги не связано напрямую с заботами большинства его современников. Расхожее мнение о том, что гении опережают свою эпоху вряд ли справедливо. Скорее гениями считают тех, кто наиболее полно осознал и выразил как раз свое собственное время. Потому-то они и оказываются интересны последующим поколениям.

Правда, не так уж редко у этих поколений возникает ощущение, передаваемое шекспировской фразой: «Распалась связь времен». Тогда работа историка (в том числе и историка философии) приобретает особую значимость, поскольку его задача — находить ту общую основу, которая позволяет осознать единство и целостность человеческой культуры. При этом чрезвычайно важно не поддаться инерции привычного. В процессе развития общества часто обнаруживается сходство каких-то событий или идей, создающее впечатление, что «все новое — это хорошо забытое старое». Тем не менее настоящий теоретик всегда за похожими внешними формами старается увидеть специфику каждой конкретной эпохи, определить то особое место, которое она занимает в общем пространстве культуры. В работах Ю. В. Перова явно переплетаются профессиональный интерес к теоретическим системам, созданным мыслителями прошлого и не менее профессиональное внимание к той художественной атмосфере, в которой они жили и размышляли.

Именно ее он считает тем скрепляющим звеном, которое определяет связь «духа времени» и контекста размышлений отдельного автора, выражающего

этот дух. Многие статьи и книги Юрия Валерьяновича ярко демонстрируют глубинную эстетическую основу тех, казалось бы, сугубо философско-сциентистских концепций, которые он анализирует. Идет ли речь о Канте или Гегеле, о метафизике или истории — везде так или иначе он обнаруживает погруженность обсуждаемого материала в общекультурный контекст, одним из основных компонентов которого являются искания художников, их восприятие мира. Благодаря такому подходу и становится возможным не только адекватно понять направленность поисков мыслителей предшествующих эпох, но и выявить причины воспроизведения некоторых идей прошлого в новых условиях.

С этой точки зрения представляется весьма интересным сопоставление мысли Гегеля о стадии «разложения искусства», которая по его мнению должна завершать историю искусства вообще, с реальностью современной художественной жизни. Как отмечает Перов, некоторые авторы стараются сегодня убедить общественность в том, что данная стадия уже достигнута. В частности подобная позиция характерна для представителей постмодернизма. По его мнению такая точка зрения во многом обусловлена отказом ряда художников и искусствоведов от понимания искусства как средства, отображающего некую внешнюю по отношению к нему действительность, попыткой представить деятельность художника в качестве производства новой самостоятельной реальности.[1] Данная тенденция проявляется сегодня весьма широко и требует специального анализа.

Отмечая проблематичность философского статуса эстетики в наши дни, Ю. В. Перов справедливо подчеркивает обусловленность переоценки значения искусства, происходящей сегодня, процессом разложения целостного пространства культуры («пространства представлений», как он пишет) на ряд относительно автономных участков, связь между которыми становится все более неопределенной и размытой. Действительно, до самого конца 19-го века, искусство не рассматривалось теоретиками и художниками в качестве некой, существующей «сама в себе», сущности. Провозглашенный на рубеже 19-го и 20-го столетий лозунг «искусство для искусства» скорее свидетельствовал как раз об убеждении большинства людей в том, что художественное творчество является одной из составляющих общекультурного процесса, испытывает в этом качестве на себе многообразные влияния со стороны социальной действительности и оказывает на эту действительность обратное воздействие.

Хорошо известно, что основополагающие изменения в науке или философии всегда вызывают качественные преобразования и в мировосприятии деятелей искусства, приводящие к созданию новых способов и средств, ис-

[1] Ю.В. Перов Философская эстетика Гегеля // Ю.В. Перов, К.А. Сергеев, Я.А. Слинин. Очерки истории классического немецкого идеализма СПб., 2000.

пользуемых ими в своей деятельности. Достаточно вспомнить устойчивый интерес художников, составивших школу импрессионистов, к естественнонаучным методам и даже методикам, применяемым для изучения физиологии зрения. А своеобразное отображение в различных видах и жанрах искусства идей, связанных с эйнштейновской теорией относительности или концепциями психоанализа, давно уже стало привычным материалом для примеров воздействия науки на искусство. С другой стороны новый взгляд на мир, выражаемый художниками, также способствует появлению и новых теорий как философского, так и естественнонаучного характера.

В основе единого пространства культуры всегда лежало понимание того, что разнообразные формы человеческой активности представляют собой реакцию людей на воздействия со стороны внешнего мира, фиксирующую и отображающую всевозможные его характеристики как в системах научного знания, так и в произведениях искусства. Исходная убежденность в целостном характере окружающей действительности обусловливала и представление о сходстве способов ее отражения человеком. Многим казалось, что рано или поздно все они соединятся в единый комплекс, в результате чего человек приобретет способность выражать воспринимаемый им мир с той же степенью полноты и отчетливости, которая характерна для самого мира. Как известно, подобную мысль высказывал когда-то в одном из своих писем, например, Чехов.

Современная культура свидетельствует о кардинальных изменениях в отношении к действительности, охватывающих все сферы человеческой деятельности. В практике научного исследования подобная тенденция обнаружились раньше всего. Не случайно в язык ученых давно уже прочно вошел термин «мозаичный объект», указывающий на усиление процессов дифференциации в подходах и дисциплинах, составляющих корпус науки. Эти процессы проявляются не только в том, что в традиционных разделах знания возникают все более дробные области, ориентированные на решение частно-конкретных задач в рамках общего подхода, но и в устойчивом стремлении представителей каждой из таких областей к автономности. Физики, принадлежащие разным школам, сталкиваются с трудностями при попытке понять друг друга, психологи спорят о том, каков предмет их дисциплины и обнаруживают, что она давно теряет былые границы, распадаясь на ряд весьма слабо соотносящихся между собой проблем.

Мир, каким он видится ученым сегодня, уже не соответствует образу «монолитного целого», на который были ориентированы представители классического естествознания. Скорее он и впрямь превратился в набор отдельных фрагментов, из которых теоретики разных направлений могут выстраивать каждый свою мозаичную картину. И швы между составляющими ее «кусками» постоянно и недвусмысленно подчеркивают зависимость целого от за-

мысла теоретика. Правда, до сравнительно недавнего времени казалось, что «умозрительность» представлений о мировом устройстве — это типичная черта исключительно научного мышления, что сфера художественного производства, несмотря на обилие стилей, школ, жанров, направлений и пр., сохраняет некую единую направленность, будучи средством выражения общечеловеческих эмоций, вызываемых одинаковым для всех людей внешним миром.

Однако сегодня ясно, что и здесь обнаруживается процесс распада целого на части. Отказываясь отображать мир, существующий независимо от средств, которыми тот или иной автор пользуется, художники явно или неявно перестают и принимать в расчет само наличие такого мира. Как отмечает Ю. В. Перов, искусство теперь старается отделиться от общего «пространства представлений», создать свою особою реальность, в рамках которой оно уже будет восприниматься исключительно как конструирование самой этой качественно новой реальности (там же, с. 579). Понятно, что при такой ориентации каждый автор или каждая школа волей-неволей оказываются замкнуты в своих «мирах», изолированных от других, чье существование и функционирование определяется их специфическими законами, необязательными для остальных.

В этом случае материалом для создания подобных миров чаще всего оказываются не предметы и явления окружающей действительности, не эмоции, порождаемые их воздействием на художника, а следы подобных воздействий, зафиксированные в творчестве предшественников, с которыми тот или иной современный автор с различной степенью осознанности себя соотносит. И современное искусство постмодернизма наглядно демонстрирует свою связь с художественными формами, возникшими в русле более давних традиций, порожденных совсем другим культурным контекстом. Явная цитатность многих живописных и литературных текстов становится сегодня открытым приемом при создании новых произведений. Иногда использование чужих форм обыгрывается, создается контекст более-менее явной пародийности. Иногда же вторичность даже не замечается автором. Игра аллюзиями, конструирование «текста в тексте», перефразировка широко известных выражений и пр. — сегодня одно из самых распространенных средств художественного творчества. При этом порой и в самом деле возникает некий новый смысл. Но чаще бросается в глаза явная вторичность авторского взгляда, его зависимость от контекстов, уже существовавших до него.

Художественная выставка, прошедшая летом 2000-го года в Санкт-Петербургском Манеже, на которой представлялись живописные и скульптурные работы множества авторов из Москвы и Петербурга, была в этом смысле очень наглядным примером. Издали полотна, висевшие на стенах, вызывали ощущение хорошо знакомых вещей. Вон — Мане, а там — Кустодиев, а здесь

— Сарьян. Но подойдя ближе и читая подписи под картинами, каждый раз можно было увидеть имя незнакомое. При этом вряд ли можно упрекнуть выставленных авторов в невежественности. Историю живописи они знают хорошо. Может быть их целью и было продемонстрировать свою эрудицию, а может здесь был некий скрытый пародийный подтекст. Во всяком случае подобная манера обнаруживается сегодня почти в любом виде современного искусства. В литературе даже стал уже весьма устойчивым жанр продолжения произведений, когда-то написанных другими авторами. То и дело появляются романы, написанные сегодня, в которых действуют герои Дюма, Дефо, Митчелл и других писателей прошлого.

Замыкаясь в пределах задаваемого себе игрового пространства, превращая творчество в перекодировку материала прошлого, художники освобождаются от многих ограничений, с которыми были связаны те, кто старался выразить в произведении не только факт собственного существования, но и сказать нечто об окружающей реальности, общей для всех. Классическое искусство, например, во многом было связано с попытками создать описание «идеального» мира. При этом предполагалось, что такое описание сможет стать организующим началом, объединяющим усилия многих людей, направленные на его реализацию, на воплощение мечты в действительность. Однако в конце концов стало ясно, что практика многих поколений, веривших в справедливость формулы «красота спасет мир», оказалась не столь эффективной как ожидалось. Сохраняющееся «несовершенство» реальной действительности стало одной из причин, породивших сомнение в практической значимости эталонов, создаваемых воображением художника. Стремление усовершенствовать существующий мир, не удовлетворяющий человека, сменилось стремлением создать мир заново, таким каким его хотел бы видеть художник, пусть хотя бы и в сугубо локальных пределах. При таком подходе творчество постепенно превращается в действия по изобретению новых предметов, существованию которых приписывается совершенно автономный статус. В этом случае произведение искусства ничего больше, кроме самого себя и усилий его автора, не может выражать, никакой «внешний» мир в нем не отражается.

«Реальности», создаваемые художниками сегодня, приобретают статус самостоятельных и самодостаточных объектов. Иногда возникает впечатление, что их создателям нет дела до того — совпадает или не совпадает конструируемый ими мир с тем, в котором живут остальные люди. Но отказываясь от преднамеренного диалога с возможными зрителями или читателями, автор может вдруг обнаружить, что результаты его усилий в общем-то никому уже не интересны. К сожалению подобные разрывы в культурной коммуникации приобретают все более отчетливый характер. Конечно, традиционный пиетет перед художником или композитором, поэтом или режиссером еще не

потерял своей значимости. Интерес к искусству пока еще входит в обязательный «джентльменский набор». Однако дробление культурного пространства на замкнутые группы «производителей» эстетической информации стало одной из наиболее характерных примет времени.

Достаточно обратить внимание на положение дел, например, в современной отечественной поэзии, чтобы обнаружить наличие множества отдельных авторов или изолированных друг от друга групп, откровенно ориентированных исключительно на каноны и установки, действующие только внутри именно этих групп и декларирующих абсолютность только своей позиции. Нарочитое пренебрежение к интересам и вкусам большинства приводит к тому, что стихами все больше начинают интересоваться лишь те, кто их и пишет. Сама по себе подобная поэтическая поза далеко не нова. Различные школы и течения во всех видах художественной деятельности существовали всегда. Но наличествовала и некая общая шкала оценок, определенное сходство мировосприятий. Можно было спорить о том, кто является лучшим поэтом 19-го века, считать, скажем, Кукольника выше Пушкина, понимая при этом смысл и назначение самой поэзии в общем-то достаточно сходным образом.

В конце концов тогда в общественном сознании господствовало убеждение в наличии «Высшего Суда», одинакового для всех. Сегодня же это убеждение потеряло свою отчетливость. Когда теперь какой-нибудь критик или литературовед объявляет очередную книгу произведением основополагающим, качественно изменяющим само представление о литературе, а ее автора новым гением, — он опирается лишь на собственную шкалу индивидуальных предпочтений, рассчитывая на понимание «своих». Поскольку сегодня «правы все», то гениев оказывается чрезвычайно много (если верить хотя бы литературным радиообзорам). Только вот читающая публика чаще всего о существовании таких гениев просто не подозревает. Вполне возможно, что упоминаемые авторами этих обзоров поэты и писатели в самом деле интересны, но ориентация каждого из них на определенный круг своих коллег показывает кардинальное изменение в отношении к творчеству в целом.

Там, где создание текста становится самоцелью, где за текстом нет другой реальности, формула «поэт в России больше, чем поэт» уже не оправдывается. И дело не в оценках — хорошо это или плохо. Необходимо понять смысл самой тенденции. Дробление литературы (или другого вида художественного творчества) на ряд локальных, автономных «миров» существенным образом меняет характер и направленность самого творческого процесса. Если действия художника направлены на создание новой реальности, то «шлифовка» деталей становится более важной задачей, чем их взаимное увязывание, чем четкость и последовательность их соединения. Ведь в каждый отдельный момент внимание человека связано с неким «данным» фрагмен-

том целого, ограничено только его восприятием. В результате мышление и автора и тех, кто оказался среди его адресатов, определяется чем-то вроде «контекстной логики», характерной для архаичного мифологического мышления.

Хорошо известно, что миф всегда ориентирован прежде всего на стимуляцию определенной коллективной эмоции, а потому его содержание строится из ряда отдельных самостоятельных «микросюжетов», достаточно случайно связанных некоторой общей темой. Порядок перехода от одного фрагмента к другому задан таким образом, чтобы эмоциональный заряд, содержащийся в каждом из них, воздействовал всякий раз максимальным образом. В результате желаемая конечная эмоция постоянно должна возрастать. При этом сами по себе эти моменты могут не быть связаны между собой достаточно жестко, их последовательность часто произвольно варьируется. Поэтому рациональный анализ конструкции мифа обычно обнаруживает в нем явные несогласованности и даже противоречия между его различными составляющими, что не мешает тем не менее созданию общего кумулятивного эффекта.

Таким образом, целостность мифологического текста обеспечивается не логическим следованием каждого последующего фрагмента из предыдущих, а наличием «эмоционального стержня», на который нанизываются один эпизод повествования за другим. И в каждый отдельный момент внимание тех, кому адресовано мифологическое сообщение, локализуется именно на каком-то конкретном эпизоде, замыкается на нем. Переходя к следующему, слушатели или читатели не фиксируют обоснованность такого перехода, поскольку их внимание сосредоточено уже на новом моменте повествования. Каждый фрагмент мифологического рассказа подчинен логике своего контекста и не увязан с контекстами других элементов, составляющих общую структуру. Достижение соответствующей коллективной эмоции оказывается возможным лишь потому, что носители мифологического сознания не воспринимают услышанное «со стороны», будучи погружены в воспринимаемый ими сюжет, сопереживая содержанию мифа как чему-то, происходящему «здесь-сейчас».

Подобно этому в практике современного художественного производства адекватность отношения к его результатам существенно определяется степенью включенности тех, кто воспринимает некий конкретный текст (живописный, литературный или какой-то иной), в систему установок его автора. Но поскольку миф всегда рассчитан только на представителей определенной культуры и потому имеет относительно замкнутый характер, препятствующий чужим овладеть всем его содержанием, постольку и различные формы современного искусства могут быть для одних доступны, а для других нет. В этом случае ранее предполагавшаяся целостность эстетического восприятия становится весьма сомнительной. Если считать одной из важнейших функций искусства создание основы, обеспечивающей максимум сопереживания

представителей одной культуры (в идеале — всего человечества), то разбиение художников на локализованные группы, казалось бы, приходит в противоречие с этой задачей, что дает основание считать предсказанное Гегелем «разложение искусств» осуществившимся.

Однако на самом деле историко-философский анализ, спроецированный на материал современной культуры, дает возможность не только связать прошлое и настоящее, но и выявить их специфические различия. Внешнее сходство идей, сформулированных мыслителями предшествующих периодов, с теми, которые находятся в центре внимания современных теоретиков, не обязательно предполагает и одинаковые побудительные мотивы, обусловившие обсуждение этих идей. Например, Ю. В. Перов, убедительно показывает, что гегелевская эстетика была направлена против господствовавшего в тогдашней «новой философии» субъектно-объектного дуализма, определявшего и общее восприятие мира. Подобный дуализм во многом был порожден исходными установками философии романтизма, для представителей которой окружающий мир являлся вечно незавершенным процессом (стоит вспомнить, например, Новалиса). Сознание многих деятелей искусства того периода находилось под сильным влиянием данного мировосприятия и потому «отдельное» (как часть целого) обладало для художников большей непосредственностью, а следовательно и большей значимостью чем само умозрительно конструируемое целое.

Вот почему для Гегеля так важно было противопоставить чувству разум. Его первостепенной задачей было доказать единство мира, пусть в сфере логики, а не эмоций. С этой точки зрения искусство, ориентированное на непосредственное восприятие чувственно данных форм бытия и субъективное переживание такого восприятия, было обречено на конечный распад, разложение. Лишь Разум мог гарантировать проникновение в сферу сущности, где царит фундаментальная целостность. Но и для романтиков и для представителей рациональной философии сама действительность воспринималась в качестве объективно существующей. Разногласия возникали по поводу взглядов на способы раскрытия ее глубинного содержания, форм представленности познаваемого в человеческих знаниях. В этом смысле образ и понятие оказывались для многих авторов полярно противоположными средствами.

Теоретики современного искусства подчеркивают качественно иной тип самосознания его представителей. Как уже говорилось, художники ныне стремятся представить результаты своего творчества в качестве особых миров, обладающих более-менее полной автономностью. В связи с этим особое значение имеет то обстоятельство, что традиционные виды художественной деятельности сегодня активно дополняются такими, которые ориентированы на прямое практическое участие в них людей, не принадлежащих собственно сфере искусства. Тем самым возможность возникновения общей эмоции у

различных людей обусловливается сходством их поведения. Всевозможные хепенинги, инсталляции и пр. давно уже существенно потеснили выставки и литературные вечера. Даже привычные музейные экспозиции сегодня приобретают характер своеобразных театрализованных зрелищ (например выставка «конформистского» и «нонконформистского» искусства в Русском музее, прошедшая несколько лет тому назад).

Непосредственное действие, в которое создатели подобных мероприятий вовлекают широкий круг людей, обеспечивает общий сиюминутный контекст, организующий эмоции его участников одинаковым (по крайней мере такова цель его организаторов) образом. Конечно, подобные объединения всегда лишь временны, локальны. Но внутри возникшего круга все его участники на какой-то данный момент ощущают себя элементами единого целого, что расширяет их представление о собственной духовной сущности. Другое дело, что во всех подобных ситуациях внимание людей к свойствам мира подменяется сосредоточением на узко ограниченном наборе функций, обеспечивающих их взаимодействие «здесь и сейчас». При изменении игровой ситуации меняется и набор соответствующих функций. Реальность не воспринимается, а как бы создается каждый раз заново, в зависимости от конкретной поведенческой формы.

Такое смещение внимания с причин, вызывающих деятельностные реакции, к самим этим реакциям, способствует усилению воздействия искусственных раздражителей по сравнению с естественными. Знаки вещей начинают оказываться более сильными стимуляторами ответного действия, чем сами вещи, в результате чего человеческий интерес к миру «самому по себе» ослабевает. Людей все больше занимают различные формы их возможного поведения, не всегда привязанного к конкретно представленным ситуациям. Вообще, интерес к еще нереализованным и даже не всегда явно различимым возможностям — это одна из наиболее отчетливых характеристик современной культуры. Проявляясь и в таких патологических формах как наркотические видения и в более безобидных экспериментах «нового кино» или театра, подобный интерес указывает на растущее ощущение исчерпанности традиционной системы взаимоотношений человека с той действительностью, в которой он обнаруживает свое существование, на более-менее осознаваемое желание расширить ее границы.

Конструируя множество различных «возможных миров», теоретики и художники все больше осознают произвольность организации элементов создаваемой ими «реальности». Если в прошлой традиции предполагаемые взаимосвязи объектов изучаемого или описываемого художественными средствами мира должны были обязательно поверяться практикой, то теперь такая поверка часто становится необязательной и даже невозможной, поскольку сама практика сводится к производству конечного результата, соотносимого,

в лучшем случае, с замыслом автора, но не с какой-то реальностью, существующей независимо от него. Поэтому целостность творимых художником миров определяется, как и в случае с мифом, нарастанием эмоциональной реакции тех, кто их воспринимает. Только если древнее сознание создавало ряд повторяющихся, как бы перекликающихся между собой сюжетов, посредством чего и раскрывался содержащийся в них смысл, выражавший соответствующую эмоцию, то современное искусство использует в своей практике принцип серийности.

Столь популярные у сегодняшнего зрителя телесериалы наглядно выражают эту тенденцию, хотя она проявляется не только в этой области. Писатели, в частности, также демонстрируют тягу к созданию набора текстов, связанных общим персонажем или несколькими персонажами. Традиционные Конан-Дойль или Агата Кристи когда-то являлись скорее исключением из правил, тогда как в современной литературе (и не только детективной, доказательством чего может служить хотя бы знаменитый «Александрийский квартет» Л. Даррелла) подобный прием превратился в устойчивый штамп. И все же именно телесериалы наиболее полно воплощают в себе ориентацию на замещение реальных возбудителей человеческих эмоций их искусственно созданными муляжами.

Возникающие каждый день на экране истории из жизни вымышленных персонажей; ситуации, кочующие из одного сериала в другой; сконструированные по единому образцу сюжеты, заполняющие сегодня во всем мире множество телепрограмм — все это для многих приобретает большую значимость, чем их собственная повседневная жизнь. Герои такого рода представлений начинают восприниматься в качестве действительно существующих, хорошо знакомых людей, их злоключения вызывают гораздо больше эмоциональных переживаний, нежели реальные события, происходящие, скажем, у соседей по лестничной площадке. К тому же и для актеров, снимающихся в подобных телефильмах на протяжении длительного времени, их игровая деятельность во многом превращается в подлинную реальность, подчиняя себе прочие формы их жизнедеятельности, влияя на профессиональную карьеру, а нередко и определяя судьбу в целом.

Подмена реальности вымыслом обусловливает у носителей современной культуры тип сознания в определенной степени напоминающий тот, который был характерен для архаических сообществ. Можно ли на этом основании говорить о простом воспроизведении казалось бы давно преодоленного мировосприятия? Или речь идет о случайном сходстве? Ответить на эти вопросы можно лишь учитывая опыт, накопленный в контексте историко-философского анализа культуры. Такой опыт, как подчеркивалось выше, позволяет одновременно зафиксировать и сходство форм внешнего проявления культурного поведения и специфику причин, обусловливающих подобное сход-

ство в различные периоды существования общества. В этом смысле практика современного искусства, напоминающая на первый взгляд стадию его «распада», предрекавшуюся когда-то Гегелем, выражает на самом деле качественно иной уровень культурного сознания, связанный не с окончательным подавлением эмоционального восприятия человеком своего бытия (на что рассчитывал немецкий философ), но с созданием набора возможных ситуаций, с которыми может столкнуться человек в своей конструктивной деятельности.

Увеличение масштаба воздействия на окружающую природную и социальную среду, расширение границ этого воздействия — заставляет людей все более осознанно изобретать средства и способы предвидения и оценки будущих результатов. Прогнозирование сегодня выходит за рамки только научно-познавательной функции, приобретая общекультурную значимость. И поскольку художники не только обладают способностью создавать образы таких ситуаций, с которыми человек может быть никогда и не столкнется в реальности, но и стимулировать эмоциональное переживание им этих ситуаций, постольку искусство обеспечивает людей чувственным опытом, относящимся к возможному будущему, без чего выживать в сегодняшнем, стремительно изменяющемся мире, весьма не просто. Создание средств, обеспечивающих сопереживание как можно большего числа людей (что было одной из главных целей искусства в прошлом) уже не может само по себе обеспечить устойчивое функционирование культурных систем.

Изобретая различные варианты «новой реальности», художники увеличивают набор возможных переживаний. Каждый из порожденных их творческим усилием «миров» задает особый тип эмоций и чем таких миров больше, тем масштабней и общий эмоциональный спектр, из которого люди в каждой конкретной ситуации могут выбирать элементы, максимально соответствующие именно ей и динамично переходить к другим в том случае, если реальность кардинально изменяется. Насущная потребность в такого рода спектре сегодня начинает все отчетливей осознаваться различными авторами. В частности, В. П. Бранский, например, в своей новой книге прямо отмечает, что расширение сферы человеческих переживаний, создание все новых и новых ее форм — является одной из главных направляющих всего культурного развития.[2]

Таким образом, соединение историко-философского и эстетического подхода при изучении прошлого позволяет более глубоко осознать сложный характер соотнесенности разных фаз культурного процесса, а потому повышает степень надежности при прогнозировании его возможной направленности. И работы Ю.В. Перова убедительно демонстрируют успешность подобной ориентированности.

---

[2] В. П. Бранский. Искусство и философия. Калининград, 1999. С. 672

Понятие и концепция прогресса в структуре античной политической теории

В. А. Гуторов

Термин «прогресс» является латинским эквалентом греческого существительного *procope* (букв. прорезание, прорыв вперед), которое у основателя стоической философии Зенона из Кития (III в. до н.э.) обозначает бесконечную борьбу за самоусовершенствование.[1] Хотя само существительное возникло в эллинистическую эпоху, глагол procoptein использовался еще в исторической литературе V в., например, у Фукидида.[2] Цицерон переводит procoptein как procedere[3] или processum habere[4], но использует также инфинитив progredi и существительное progressus. В отличии от всех прежних античных метафор (о которых речь пойдет ниже), подчеркивавших прибавление в знаниях, увеличение их размера в результате усилий, сделанных в прошлом. настоящем и будущем, новая метафора ориентировась не только на преумножение того, что уже было достигнуто, но на то, что находится впереди.

Сформировавшаяся в новое время концепция прогресса представляет собой «оценку как исторического процесса в целом, так и проявляющейся в нем доминирующей тенденции». Эта тенденция, «свойственная природе или человеку, проходит через ряд последовательных стадий развития в прошлом, настоящем и будущем, причем последующие стадии являются — возможно, со случайными задержками и небольшими понятными отступлениями - высшими по отношению к более ранним».[5] Предполагая цель или, по крайней мере, общее направление развития, прогресс напрямую связан с ценностными суждениями, которые, в свою очередь, должны иметь вполне определенные критерии.

[1] I, Fr. 234 [Arnim]
[2] Thuc. VII 50, IV. 60
[3] De finibus III, 14, 18
[4] Brutus 272
[5] Lovejoy A O , Boas G. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* Baltimore, 1935. P I, 6

В современной теории прогресса всегда присутствовал полемический момент. Так, для Кондорсе и О. Конта прогресс означал, прежде всего, поступательное развитие освобожденного от пут религии и старых феодальных традиций человечества. Именно на этом основании Конт отрицал саму возможность возникновения идеи прогресса в древности. Для него «истинная» или «научная» идея прогресса является производной от «позитивной философии», которая «одна может указать тот конечный предел, к которому человеческая природа будет вечно стремиться, никогда его не достигая». По мысли Конта, такая философия была невозможна до французской революции, предопределившей «направление социального движения». До нее существовали «только рациональные идеи постоянного продвижения вперед» в связи с развитием «позитивных наук» в XVII в.[6] Поворотным пунктом в развитии прогрессистских идей Конт считал знаменитый «спор древних и новых» (Querelle des anciens et des modernes), почти одновременно возникший в конце XVII в. в Италии, Франции и Англии, поскольку осознание того — что является древним и что современным является предварительным условием веры в прогресс, а именно такое осознание и было достигнуто в результате этого спора. Вот почему он «составляет зрелое событие в истории человеческого духа, который таким образом впервые заявил о необратимом продвижении вперед».[7]

Зависимость концепции прогресса от ее научных оснований стало определять с начала XIX в. восприятие политики вообще, и политического прогресса, в частности. Под влиянием «позитивной философии» Конта, претендующей на роль методологии новой политической науки, постепенно развивается уверенность в возможности определения научных критериев такого политического и общественного устройства, которое будет определять в качестве *достижимой* цели социальную эволюцию цивилизованных наций. Нахождению таких критериев препятствовали однако не только споры между сторонниками британской и французской политическими системами и соответствующих версий политического либерализма, с одной стороны, и европейскими консервативными традиционалистами, — с другой. С начала XIX в. в рамках как либеральной политической теории, так и в учениях ее социалистических и коммунистических оппонентов окончательно сформировалась идея, согласно которой политика при всей ее значимости играет подчиненную роль по отношению к целям, которые по своей сущности находятся вне ее пределов. Для либералов такими целями были прогресс личной свободы и развитие гражданского общества, для коммунистов — реализация на практике безгосударственного сообщества. Соответственно совершенствование принципов конституционализма и ограничение государственного вмешатель-

[6] Comte A. *Cours de philosophie positive*. 3 ed. Paris, 1869. T. IV, PP. 229 sqq., 233 sqq.
[7] Comte A. *Cours de philosophie positive*. P. 234 sqq

ства или же использование социальной революции и политической диктатуры рассматривались в качестве для достижения неполитических в принципе целей.

Такое понимание целей политики уходит корнями в традиции раннего христианства, в трудах основателей которого (в особенности, Августина Блаженного) была разработана своеобразная эсхатологическая версия линейного прогресса, связь которой с прогрессистскими идеями нового времени была осознана и признана уже Контом. В раннем христианстве, отмечал он, можно найти «первый общий набросок концепции или, скорее, ощущение прогресса человечества», что стало свидетельством фундаментального превосходства закона Христа над законом Моисея» и привело к формулированию «неизвестной дотоле идеи»[8]

Контовское толкование, явно недооценивающее влияние на ранних христианских апологетов мессианских идей древнееврейских пророков, фиксировало однако внимание на принципиально новом по сравнению с античными концепциями понимании истории, выраженном, в частности, в убежденности Августина в том, что «Христос однажды умер за наши грехи... Он больше не умрет... и мы сами после воскресения будем навеки с Господом»[9]. Характерно, что уже сам Августин противопоставлял новое ощущение исторического времени циклическому восприятию времени языческой философией, когда утверждал, что с помощью нового учения «мы можем избежать я не знаю скольких ложных кругов, открытых фальшивыми и лживыми мудрецами».[10] Тем самым было положено начало продолжающейся до наших дней научной и философской дискуссии о правомерности противопоставления античного циклизма линейному историческому времени, открытому ранним христианством, которое и положило начало современной концепции прогресса

К Августину восходит и представление о том, что задачей «земного града» (в данном случае Римской империи) является поддержание законного порядка для создания наилучших условий индивидуального и коллективного спасения. С этой целью государство должно признать верховенство церкви и тем самым его представители должны осознать подчиненную роль законодательства и политики.

Тем самым вместе с возникновением нового понимания роли политики постепенно формируется и своеобразная иерархия целей политического процесса в общей структуре социального прогресса. Помимо восходящего к христианской традиции представления о политике как средства достижения в принципе чуждого ей идеала, основанного на простом факте *веры* в необхо-

[8] Comte A *Cours de philosophie positive*. P 231 sqq
[9] De civ Dei XII, 13
[10] Ibid

цимость и неизбежность его реализации, концепция бесконечного совершенствования человечества в результате постоянного накопления научных знаний на протяжении двух последних веков порождала надежду на то, что совершенствование существующих политических форм позволит в конечном итоге выработать конституционную идею, соответствующую общечеловеческим чаяниям В этом смысле, современная концепция политики, равно как и идея политического прогресса, также частично основаны на критериях, являющихся по отношению к ним внешними, Их сущность состоит в реализации свободы человека, выступающего одновременно в качестве субъекта и объекта власти. Основные принципы современной политической аксиоматики были лаконично сформулированы Кантом: при исследовании «предельных оснований», т.е. априорных, выводимых непосредственно из разума, принципов политики ни одна из эмпирических целей не может приниматься во внимание. Эти принципы лежат в основе идеала общественного устройства, отвечающего интересам абсолютного большинства индивидов. Таким идеалом является *гражданское состояние*, гарантирующее свободу каждого члена общества как *человека*, равенство его с каждым другим как *подданного* и самостоятельность как *гражданина.*[11] Совокупность принципов образует систему *права*. Суть этой системы «заключается только в ограничении свободы всякого другого тем условием, что она соединима по некоторому общему закону с моей свободой».[12] Таким образом, право, не выводимое непосредственно из опыта[13], является целью справедливого гражданского устройства, «в котором *свобода при ее подчинении внешним законам* в наибольшей степени связана с необоримой властью».[14] Источником права может быть только общая воля народа, устанавливающая законы на основе первоначального договора. Последний также представляет собой *идею разума*, интегрирующую понятия внешней свободы, равенства и единства воли всего гражданского коллектива.[15]

В кантовском учении, являвшемся результатом глубокого синтеза идей французского Просвещения с передшествующей традицией политической мысли (прежде всего, теориями Гоббса, Локка и Юма), политический прогресс был изначально ограничен выводимым из разума идеалом общественно-*политического* устройства, который уже практически не выходил за пре-

Кант И *О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики»* // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках Т I. Трактаты и статьи (1784-1796) М , 1994. С. 283
Там же. С. 291
Там же. С 329
Кант И *Идея истории во всемирно-гражданском плане* // Кант И Сочинения на немецком и русском языках Т. I С 95
Кант И. *О поговорке* // Сочинения Т. I. С. 297, 303

делы политики как таковой. В либеральном и консервативном направлениях политической мысли XX в., развивавшихся под впечатлением пагубных последствий серии антидемократических политических переворотов, при общей верности принципам кантовской аксиоматики, была разработана еще более ограниченная версия политического прогресса, состоящая в совершенствовании традиционных принципов конституциализма на основе прагматического опыта и новых позитивных фактов. Тем самым современая политическая теория стала руководствоваться принципом, следующим образом сформулированным Р. Далем. «То, что является оптимальной системой для принятия решений, не является с необходимостью тем, что мы обыкновенно рассматриваем в качестве «идеала». Фактически, оптимальное почти всегда отлично от идеального».[16] Такого рода вывод был в немалой степени обусловлен основанным на опыте пониманием того, что вера в общественный и политический прогресс сама по себе не может служить не только надежной основой для политического предвидения, но и для прагматической политики как таковой.

Можем ли мы в настоящее время утверждать, что идеи политического прогресса, сформулированные в новое время, чужды традиции античной политической теории?

До начала XX в. наиболее распространенным было убеждение в том, что понятие прогресса является производным именно от той концепции линейного (кумулятивного) развития общества, которая сформировалась в XIX в. под влиянием раннехристианских идей, европейской просветительской философии и французской революции. В этот же период под воздействием аргументов О. Конта, Б. Констана, Дж. Ст. Милля и др. окончательно утвердилось мнение, согласно которому древние греки и римляне не разработали никакой концепции прогресса, поскольку исторические особенности античной цивилизации и менталитета препятствовали возникновению прогрессистских идей. Несмотря на то, что уже во второй половине XIX в. стремительное развитие классической филологии и новой методологии исторических и философско-исторических исследований несколько поколебало справедливость этого мнения, традиционный либеральный подход сохранил свое влияние, о чем в начале XX в. свидетельствовало, в частности, появление книги Д. Бьюри «Идея прогресса» (1920 г.). Опровергая мысль Конта о том, что прогресс является «научной идеей» и обосновывая отмеченный выше принцип, согласно которому уверенность в прогрессе является «актом веры» и поэтому не может быть истинной или ложной, Бьюри, тем не менее, полагал, что сам принцип прогресса выводится из системы научных фактов, накопление которых стало возможным только в эпоху Ренессанса, когда и возникает

[16] Dahl R. A. *After the Revolution? Authority in a Good Society.* Revised edition. New Haven, London, 1990. P. 36.

современная наука.[17] В античный же период «не было впечатляющей серии новых открытий, предполагающих или безграничное увеличение знаний или возрастание господства над силами природы». Соответственно, у греков и римлян не существовало «никакой перспективы в будущем» (no vista into the future) и они не приучили себя верить в постоянное совершенствование человека, оставаясь верными «тому глубокому почитанию старины, которое представляется естественным человечеству». Даже «афиняне эпохи Перикла или Платона, хотя они и были совершенно и очевидно "современными" по сравнению с гомеровскими греками, никогда не были сознательно "современными" как мы».[18]

Характеризуя основные моменты дискуссии, продолжающейся уже более столетия, Э. Доддс отмечал в статье «Античная концепция прогресса» (1973 г.): «Я думаю, что ответ лежит частично в греческом словоупотреблении и особенностях мысли, частично — в шаткости самой концепции. Необходимо признать , что греки классической эпохи не имели никакого реального словесного эквивалента для обозначения прогресса».[19] Основную причину такого положения Э. Доддс усматривал в крайней ограниченности самой античной концепции, выделяя в заключении своей работы следующие ее особенности:

- хотя идея прогресса в целом не чужда античной мысли, она была распространена среди образованных слоев общества только в пределах ограниченного периода в V в. до н.э.;
- после V в. под влиянием основных философских школ сформировалась интеллектуальная атмосфера, в рамках которой прогрессистские идеи воспринимаются либо осторожно, либо открыто враждебно;
- во все периоды античной наиболее ясные ассоциации связаны с идеей научного прогресса, исходящей от ученых-практиков или же от писателей, обращавшихся к научным проблемам;
- у многих античных авторов — в особенности у Платона, Посидония, Лукреция, Сенеки — постоянно возникает напряженность между верой в научный или технологический прогресс и тенденцией к моральному регрессу;
- имеется отчетливо воспринимаемое соответствие между ожиданием прогресса и его действительным опытом. Там, где культура активно развивается, как, например, в V в вера в прогресс широко распространена. Как только прогресс проявляется преимущественно в специальных научных дисципли-

[17] Bury J. B. *The Idea of Progress.* London, 1920 P 7, 64

[18] Bury J. B *The Idea of Progress.* P 7 sqq.

[19] Dodds E R *The Ancient Concepts of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief* Oxford, 1973 P. 1

нах (эпоха эллинизма), вера в него ограничивается кругом ученых. Когда же прогресс фактически останавливается, как это случилось в последние века Римской империи, исчезает и ожидание дальнейшего прогресса.[20]

Анализ британского ученого, автора книги «Греки и иррациональное» (1951 г.) — одной из лучших работ, посвященных иррациональным элементам в античном общественном сознании и культуре,[21] многократно воспроизводимый в других исследованиях, снимает не только вопрос о существовании прогрессистских идей в греческой и римской политической теории, но, казалось бы, делает совершенно излишним ответ на целый ряд других, не менее важных, вопросов. Почему, например, само понятие «прогресс», возникшее в эпоху начавшейся трансформации римской республики в империю, оказалось столь созвучным европейскому мироощущению нового времени и вошло почти во все европейские языки? Существуют ли какие-либо другие его эквиваленты, коль скоро наличие прогрессистских идей в более ранней античной традиции в настоящее время повсеместно признается? И, наконец, вполне ли правомерным для адекватного понимания традиции античной политической мысли является ее «отлучение» от самой идеи прогресса?

Для ответа на эти вопросы, необходимо, прежде всего, более подробно рассмотреть вопрос о словоупотреблении, связанном с античным пониманием прогресса. Вопреки отмеченным выше скептическим взглядам, античные источники отчетливо свидетельствуют о том, что уже в V — IV вв. до н.э. вполне сформировалась основная шкала ценностей, характеризующих восприятие прогресса и в наши дни — будь то моральное совершенствование и счастье, наука и образование, развитие технических знаний и навыков с целью повышения благосостояния и даже господства над природой. В системе этих ценностей власть и политика, как будет показано ниже, всегда занимали прочное место.

Отмечая тот факт, что «античные сторонники прогресса не были незначительной группой изолированных мыслителей, лишенных связей со своим собственным миром, но были представителями движения, которое продолжалось почти с начала и до конца античной цивилизации», Л. Эдельштейн, автор книги «Идея прогресса в классической античности» вполне справедливо писал «Очевидность этого не ограничивалась пассажами, в которых возникает слово прогресс. Греки сравнительно поздно отчеканили слово, которое в своем латинском переводе становится архетипом современного термина. В течение длительного периода — грубо говоря, с конца классической эпохи до раннего периода эллинизма — греческий язык передавал значение идеи прогресса при помощи иных метафорических выражений. С самого начала, т.е. с конца шестого и даже в пятом столетиях, видимо, не существова-

[20] Dodds E. R. 1973. *The Ancient Concepts of Progress*. P. 24-25

[21] Dodds E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951, passim

ло единственного слова, воплощавшего теорию восхождения. Тем не менее, необходимо начинать с той временной точки, когда люди впервые стали рассматривать то, что в более поздние века стало называться прогрессом. Изменения в лингвистическом словоупотреблении должны рассматриваться как часть предмета, поскольку, прослеживая историю концепции, нельзя связывать себя лексикографическими соображениями, но необходимо искать идентичность содержания».[22]

Самым первым свидетельством проявления прогрессистского направления мысли в классический период, безусловно, можно считать следующий афоризм Ксенофана — одного из основателей Элейской школы: «Не сразу боги открыли все вещи людям с самого начала, но сами люди посредством собственного поиска обнаруживают с течением времени то, что является лучшим».[23]

Несмотря на краткость фрагмента, смысл его вполне очевиден: Ксенофан предусматривал улучшение человеческой жизни самими людьми, «изобретающими» по мере развития собственными усилиями наиболее им подходящее. Остальные ксенофановские фрагменты также свидетельствуют, что это утверждение не было для него случайным. Он, например, был уверен в том, что и его моральное учение, и знание о людях и богах превосходят представления его современников. Ксенофан безусловно стремился заменить своим учением о богах «ложные заблуждения» Гомера и Гесиода.[24]

На рубеже VII-VI вв. (а, возможно, и гораздо раньше) для греческих интеллектуалов было вполне естественным рассуждать о будущем, стремиться оставить после себя добрую славу и жить в памяти последующих поколений. Прогрессивизм Ксенофана определялся не только эмпирической ориентацией его этики, но и опирался на данные, свидетельствующие о том грандиозном перевороте, который происходил в греческом обществе с середины VII до конца VI вв. Революционные изменения, происходившие первоначально в греческих колониях, постепенно перемещались и в метрополию. Пришедшие на волне демократического движения к власти тираны способствовали введению в греческих полисах новой денежной системы (чеканка монеты), унификации мер и весов. Быстро эволюционировали методы ведения войны (строительство больших военных судов и др.), повсеместно внедрялись невиданные прежде технические достижения (сооружение туннеля близ Милета, строительство большого моста через Геллеспонт). Восхищение современников вызывали новые научные открытия, например, предсказание Фалесом солнечного затмения. Стали подвергаться критике унаследованные от пред-

[22] Edelstein L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, 1967. P. XXX

[23] Fr. 18, Diels-Kranz

[24] Fr. 1. v. 22; Fr. 11

ков ценности и традиции. Обычный для эпохи «семи мудрецов» вопрос — «что является наилучшим?» — свидетельствовал о поиске новых интеллектуальных стандартов и ориентаций мысли см. подробнее.[25]

В этом плане далеко не случайным является тот факт, что и политические проблемы начинают обсуждаться совершенно в новом контексте, связанном с поисками «благой жизни». Об этом свидетельствует, к примеру, стремление греческого реформатора Солона представить свои действия посредника между демосом и аристократами как реализацию принципа «эвномии» («благозакония»). Даже если и могут быть найдены дополнительные подтверждения для версии, согласно которой Солон убеждал сограждан в том, что его реформа афинского государственного строя является «восстановлением» легендарной конституции Тезея, принципиальная новизна его политики была для современников очевидной и служила хорошим подтверждением аристотелевской формулы: «Вообще же все люди стремятся не к тому, что освящено преданием, а к тому, что является благом».[26]

Эта идея становится особенно характерной у философов V в. Для Анаксагора и Протагора та сила, которая заставляет человека устремляться вперед, зависит от его органической структуры и природного инстинкта. В этом аспекте оба мыслителя близки к Ксенофану. В учении Протагора об эволюции человеческого рода от «звероподобного состояния» к цивилизации прогрессистские элементы являются уже полностью определяющими и представлены, в частности, в виде откровенных нападок на поэтов (в данном случае, на Ферекрата) — сторонников теории о счастливой эпохе существования людей в далеком прошлом, развивавшей в различных вариантах знаменитый гесиодовский миф о «пяти поколениях».[27] «…Если какой-нибудь человек, — говорит Протагор, обращаясь к Сократу, — представляется тебе самым несправедливым среди тех, кто воспитан меж людьми в повиновении законам, он все-таки справедлив и даже мастер в вопросах законности, если судить о нем по сравнению с людьми, у которых нет ни воспитания, ни судилищ, ни законов, ни особой необходимости во всяком деле заботиться о добродетели — например с какими-нибудь дикарями…».[28]

Критически относясь к старым традициям и реформируя этику, старшие софисты невольно проецировали спонтанно распространявшуюся концепцию прогресса на область социальных явлений и особенно — на политику. Разумеется эта концепция была весьма ограниченной. По справедливому замеча-

[25] Snell B. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, 1946 PP. 128 sqq., Зайцев А И *Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н э* Издательство Ленинградского университета, 1985, Passim.

[26] Pol , 1269a 3-4

[27] Empedocles, Fr. 128 Diels-Kranz

[28] Plato Prot., 327 c-d Пер В С. Соловьева

нию Л. Эдельштейна, «…Досократики, равно как и софисты, были прогрессистами и антипрогрессистами одновременно. Они высоко оценивали прогрессивные сдвиги, происшедшие в прошлом и настоящем, они подчеркивали важность цивилизации для выживания человечества, они отстаивали идею превосходства цивилизованной жизни над жизнью примитивных народов. Однако, как только безопасность и стабильность казались упроченными, как только утонченность искусств и знания достигала своего настоящего уровня, они не смотрели вперед на те вещи, которые могли бы быть лучше по сравнению их нынешним состоянием. Они верили в человека настолько же, насколько отрицали его. Такой амбивалентный вердикт или такая непоследовательность, если будет угодно так это обозначить, составляет подлинную ограниченность их концепции прогресса».[29]

Другим ограничителем античной теории прогресса была разработанная также досократиками концепция природных циклов, включавшая в себя представление о неизбежной гибели человечества и его цивилизации на одном из временных промежутков. Впрочем, идея неизбежности гибели человечества вряд ли может рассматриваться как равная идее об ограниченности и порочности человеческой природы, поскольку очень немногие теоретики прогресса — как античные, так и современные — доходили до утверждения о том, что прогресс цивилизации может и должен быть бесконечным. Более того, у Фукидида представление о неизменности человеческой природы вовсе не препятствует, как мы увидим в дальнейшем, признанию стабильности и поступательного характера прогресса в сфере политики.

Древние почти всегда рассматривали политику как искусство или ремесло (techne), требующее, подобно другим видам искусства, новых изобретений, усовершенствований. Как «искусство совместной жизни» (Аристотель), политика требовала от участвующих в ней индивидов, прежде всего, «технической сноровки», т.е. умения владеть словом для того, чтобы, убеждая сограждан в народном собрании, проводить полезные государству законы. В эпоху греческого просвещения (эра софистов)сами законы стали рассматриваться не как совокупность традиционных обычаев и норм, представлявших собой коллективную мудрость прошлого, но именно как результат совершенно определенного политического искусства В своем последнем сочинении «Законы» Платон с нескрываемым раздражением так резюмировал символ веры большинства софистов. «О богах подобного рода люди утверждают прежде всего следующее. боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов, причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства. Точно также и прекрасно по природе одно, а по закону —

[29] Edelstein L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. P. 29

другое; справедливого же вовсе нет по природе. Законодатели пребывают относительно него в разногласии и постоянно вносят здесь все новые и новые изменения. Эти изменчивые постановления законодателей, будто бы каждое в свой черед, являются господствующими для своего времени, причем возникают они благодаря искусству и определенным законам, а не по природе».[30]

Платоновский пассаж совершенно определенно акцентирует внимание на ключевом моменте софистической политической теории — представления о богах, справедливости и законах конвенциональны, т.е. являются результатом некоего условного соглашения, возникшего, по-видимому, не сразу, а в ходе постепенного процесса, который будет продолжаться и впредь.

Для большинства софистов, которые были платными учителями мудрости и постоянно меняли место жительства, переезжая из одного полиса в другой, политическое поприще было, как правило, закрыто. Но они могли, тем не менее, оказывать на политику влияние как в практическом плане, обучая молодых людей основным приемам политического искусства, так и в теоретическом — путем составления конституций для колоний, а также различных умозрительных проектов. Античная традиция упорно приписывает софисту Протагору авторство проекта конституции, составленной им по предложению Перикла для Фурий — южно италийской панэллинской колонии, основанной в 444/443 гг. под эгидой Афин на месте разрушенного пифагорейцами Сибариса. В основании Фурий принимал участие и Гипподам из Милета — профессиональный архитектор, усовершенствовавший распространенные на его родине принципы планировки городских кварталов. Именно Гипподама Аристотель называет «первым из не занимавшихся государственной деятельностью людей» (т.е. софистов),[31] попробовавших «кое-что изложить о наилучшем государственном устройстве».[32] Проект Гипподама был чисто умозрительным, даже утопическим. Однако он он основывался на убеждении в необходимости постоянного усовершенствования законодательства. Аристотель упоминает, в частности, предложенный Гипподамом закон, в соответствии с которым почести устанавливались каждому, придумавшему что-либо полезное для государства.[33]

Из принципа поиска новшеств в политической сфере исходил и другой автор проекта наилучшего государственного устройства — Фалей Халкедонский, заслуживший, как и проект Гипподама, весьма поучительный критический анализ в аристотелевской «Политике» (1266a 39). Но, пожалуй, лучше всего этот принцип был сформулирован в «Истории» Фукидида в речи коринфских послов, направленных в Спарту в 430 г. Развиваемые в этой речи идеи явно противостоят спартанскому консерватизму. На передний план выдвигается мысль о том, что во времена войны и великих политических смут изменение традиционных навыков и принципов становится необходимым: «ведь подобно тому, как это происходит в любом другом техническом искусстве, в искусстве политики новое всегда должно преобладать над старым».[34]

[30] Plato Legg., X, 889e-890a, пер. А. Н. Егунова

[31] См. об этом подробнее: Гуторов В. А. *Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории* Изд. Ленинградского университета, 1989.С. 129 сл.

[32] Aristot. Pol. 1267b 25 sqq

[33] Aristot. Pol., 1268a 6-8

Вместе с тем, несмотря на тот факт, что как само ощущение, так и рациональное осознание необходимости политического прогресса становится ко второй половине V в. общераспространенным, в области терминологии особых сдвигов не наблюдалось. Ключевым словом остается ксенофановский термин «изобретение» (heurema). В этот период не наблюдается тенденции к объединению в единичном термине идеи постоянного процесса изменений, ведущего к преобладанию нового над старым. Фукидид предпочитает говорить о том, что «рождается впоследствии» (ta epigignomena) и «получает преобладание» (kratei) над «старомодным» (archaiotropa) (I, 71, 2). Авторы медицинских трактатов говорят о «нахождении того, что еще не найдено», «открытии того, что осталось» или же об «открытии всего [медицинского] искусства.[35] Концепция прогресса выражена в этот период в терминах, характеризующих прибавление, дополнение (в знаниях, навыках, изобретениях и т.п.). Поэтому и сама идея прогресса представлена скорее в количественном, чем в качественном плане. Качественная сторона идеи прогресса выражена, тем не менее, в начавшемся в V в. «споре древних и новых». Он представлен уже в творчестве Ксенофана, высмеивавшего заблуждения «людей прежних времен», в том числе Гомера и Гесиода (Fr. 1, 22). Гиппий из Элиды создал даже термин «археология» для обозначения поколений героев и людей», а также древних городских поселений.[36] Возникновение в V в. терминологии подобного рода свидетельствовало о широко распространенном в интеллектуальных кругах чувстве превосходства над древними обычаями и установлениями. Разумеется, такое отношение к древней традиции нередко порождало ответную реакцию выражавшуюся в идеализации прошлого. Споры античных прогрессистов и антипрогрессистов постепенно стали предвосхищать аналогичные «споры между древними и новыми», которые велись в XVII и XVIII вв. Взрыв патриотического воодушевления, вызванный победой в войне с персами, был только одной из причин столь беспрецедентного изменения психологической атмосферы, когда, по замечанию Аристотеля, греки, гордясь своими успехами в войне и политике и «получив благодаря увеличению благосостоя-

[34] Thuc., I, 71, 2

[35] Ps. Hippocrates. De arte, 1; De vet. med., 2, 8

[36] Plato. Hipp. Major, 285 D

ния больший досуг..., ухватились за изучение всякого рода предметов, ревностно, но без разбора выискивая их».[37]

В целом же можно констатировать, что на протяжении всего V в. прогрессистские настроения, возникнув в сфере науки и философии, стали постепенно распространяться и на область политической теории и практики, породив целый ряд реформаторских проектов, из которых до нас дошли в более или менее отчетливом виде только проекты Гипподама и Фалея. О том, что таких проектов было немало, свидетельствует старая аттическая комедия, в которой радикальные реформаторы подвергаются постоянным насмешкам. Эта традиция была продолжена и следующем столетии. В комедии Аристофана «Женщины в народном собрании» (393 или 392 гг.) в комическом виде представлен проект государственного переворота, осуществленного женской частью населения с целью уничтожения частной собственности, обобществления имуществ и упразднения традиционной системы брачных отношений. Неоднократно высказывавшаяся в научной литературе мысль о том, что аристофановская комедия была травестией «Государства» Платона, по всей вероятности, навсегда обречена оставаться в сфере чистого умозрения. Но избранный великим комедиографом сюжет является хорошим подтверждением того очевидного факта, что дискуссии, посвященные проблемам политических реформ окончательно укрепились в общественном сознании.

У нас нет ни малейших оснований полагать, что в IV в. интенсивность такого рода дискуссий понизилась. Хотя именно в этот период происходит радикальное изменение политического пейзажа — независимые полисы теряют свое значение, постепенно вовлекаясь в орбиту влияния македонской монархии Филиппа, а затем мировой империи Александра — все тенденции, предопределившие интенсивность античной политики в предшествующие столетия, продолжали усиливаться, обретая новую мощную опору. В сфере повседневной жизни архаизм был окончательно преодолен. рационализация и контроль над социальным окружением приобрели новые, невиданные до сих пор, измерения. Рост крупного ремесленного производства, разделение труда, расширение банковской системы кредита, морской торговли, экспорта и импорта непосредственно отражались и в сфере государственного управления. Реформы налоговой системы и военной подготовки, градостроительство и специализация административных функций происходят не стихийно, но, наоборот, демонстрируют тенденцию подчиняться продуманным, рациональным реформаторским планам, создатели которых руководствуются определенными теоретическими принципами. Предложенный Гипподамом закон о вознаграждении, которое следует выдавать любому гражданину, придумав-

[37] Pol 1341a 28-32, пер. С.А. Жебелева

шему что-либо полезное для государства, становится основополагающим принципом как политической теории, так и политической практики. Его исповедуют Исократ, Ксенофонт и Платон, взгляды которых на политику нередко выглядели как диаметрально противоположные.[38] Классическим примером развития новых принципов в области политики являются реформы, проводимые в Афинах в 338-326 гг. Ликургом, учившимся вместе с Аристотелем в платоновской Академии. Реформы Ликурга безусловно оказали воздействие на проект идеального государства, разработанный Аристотелем в VII-VIII книгах «Политики».

Парадокс новой ситуации заключался в том, что упадок традиционной политики как систематического участия большинства граждан города-государства в управлении стимулировал не только специализацию управленческих функций, но и высвобождал эксперементальную творческую энергию интеллектуалов-реформаторов. Тем самым политическая теория обретала новые горизонты. И Платон, и Аристотель, равно как и их последователи постоянно выражают уверенность в том, что «досуг» (схоле) порождает стремление к беспристрастному поиску истины[39] и способствует росту теоретического познания. Приращение знания происходит постепенно, «мало помалу» (epi mikron), поскольку вещи не образуются внезапно, но «в течение долгого периода времени».[40] Знания передаются от одного поколения другому, образуя непрерывную историческую цепь. Она и является основой цивилизации, представляющей собой сотрудничество и преемственность, когда «те, кто пользуется доброй славой», приумножают знания, «будучи преемниками многих продвигавшихся, как бы сменяя друг друга (ek diadoches)».[41]

Платоновско-аристотелевская концепция постепенного прогресса внутри отдельных цивилизаций была основана на гипотезе о вечности человеческого рода и культуры. Этой концепции не противоречил тот факт, что и учитель, и ученик разделяли теорию периодической гибели цивилизаций в результате космических катастроф. Прогрессивный рост основных элементов цивилизации в промежутке между периодическими мировыми катастрофами подчиняется определенным кумулятивным законам. Констатация этого факта в философской литературе IV в., выразилась, в частности, в возникновении новой специфической терминологии. И Платон, и Аристотель, равно как Исократ, Ксенофонт и другие авторы используют для обозначения постепенного прироста знаний в результате взаимодействия научных открытий суще-

[38] Isocr., Panegyr., 1 sqq., 10 sqq.; Xenoph., Hiero VII, 2-3; Plato Resp., VII, 528 B-C; Legg., XII, 951 b-c, 953 c-d

[39] Plato. Resp. II, 373A

[40] Plato. Legg III, 678b; cp. Aristot Metaph., I, 2, 982b 13-15

[41] Aristot Soph Refut. 34, 183b 29-31

ствительное epidosis (рост, увеличение). Например, Платон в «Протагоре» (318А) употребляет это слово для характеристики усовершенствования внутренних способностей человека.

В области политической теории стремление к постоянному накоплению знаний, нашло блестящее выражение в платоновских «Законах» и аристотелевской «Политике». И в том, и в другом произведении видна отчетливая тенденция систематизировать эмпирические факты в области законодательства и конституционных изменений, сделав их основой для глобальных теоретических выводов, основанных на рациональном предвидении.

Предвидение и прогнозы в политике весьма слабо связаны с любым вариантом теории прогресса, поскольку, как уже отмечалось выше, чувство прогресса является, по большей части, актом веры, хотя для его обоснования и могут быть привлечены аргументы из области философии и науки. В политической теории V в. прогрессистская ориентация выступала на передний план потому, что рационального предвидения в этой сфере материала было еще недостаточно. Теория Платона и Аристотеля, напротив, была направлена на поиск вечных принципов политики, на установление закономерностей, определяющих постоянное изменение конституционных форм. Этот поиск начинается с разработанной Платоном в VIII книге «Государства» теории деградации политических режимов и завершается в античности классической концепцией круговорота конституций в «Истории» Полибия. Важнейшим промежуточным звеном эволюции этой теории является аристотелевская «Политика». Далеко не случайным является то обстоятельство, что во всех трех, указанных выше, произведениях прогрессистские мотивы оттеснены на периферию концепцией постепенной деградации политических форм. Тем не менее, их существование предопределяется самой установкой на активную роль законодателя, либо приостанавливающего неизбежную в принципе деградацию, либо видоизменяющего схему политической эволюции в результате целенаправленных творческих усилий. Платоновское идеальное государство является воспроизведением в сфере мысли принципов, которые существовали и будут существовать вечно в неизменном мире трансцендентных форм. Возможность появление такого государства на земле остается крайне проблематичной, а если бы оно и возникло «по какому-то божественному вдохновению»,[42] то в силу изменчивости всех земных вещей оно неминуемо обречено на постепенное вырождение.[43] Вместе с тем, Платон выражает уверенность в том, что в результате целенаправленных воспитательных усилий деградацию идеального государства можно приостановить и даже заставить его пребывать неизменным, двигаясь вперед наподобие колеса.[44] В «Законах»

[42] Resp., VI, 499 C
[43] Resp , VII, 546 A sqq
[44] Resp., IV, 424-427

эта уверенность подкреплена целым рядом теоретических доводов, объединенных вокруг принципиальной возможности разработать «второй по совершенству» государственный проект, направив усилия законодателей на постепенную эволюцию такого государства в направлении первого идеального проекта.[45]

В аристотелевской «Политике» элементы теории прогресса выражены гораздо более рельефно Согласно Аристотелю, в основе большинства изобретений лежит извечное природное стремление людей к благоустройству собственной жизни, распространяющееся после удовлетворения первичных потребностей и на государственные институты.[46] Задача законодателей заключается в том, чтобы выбрать наиболее ценные из государственных установлений, возникших в период между последней и грядущей мировыми катастрофами, и использовать их для собственных проектов. К числу таких установлений относятся, например, разделение государства на отдельные слои, отделение военного сословия от земледельческого, введение совместных трапез (сисситий), «изобретенных» в глубокой древности в Италии, а затем на Крите.[47] Все остальные детали идеальных конституций законодатели должны стремиться изыскать и восполнить сами[48]. Государство, как высший тип человеческого сообщества, устремляется к высшему из всех благ, именуемому самодостаточностью (автаркией). Это состояние по-разному выражается в различных конституционных устройствах. Однако своего подлинного статуса государство может достичь только тогда, когда оно существует «ради достижения возможно лучшей жизни», на осуществление которой «могут с полным правом притязать...лишь воспитание и добродетель».[49] Такая убежденность, конечно, резко контрастировала с концепцией закономерной деградации государственных устройств, развиваемой в III книге «Политики».[50] Однако даже в рамках этой, очень близкой к платоновской, схемы проступают вполне оптимистический прогрессистский мотив. Подчеркивая, что для современных государств демократический строй является чуть ли не единственно возможным вследствие увеличения численности населения, Аристотель довольно ясно дает понять, что переход от тирании к демократии означает поворотный пункт в поступательном развитии и может рассматриваться как начало «нового подъема».[51]

[45] Aristot. Pol , II, 1265a 1 sqq
[46] Pol., VII, 1329b sqq
[47] Pol., VII, 1329b 5
[48] Pol., VII, 1329b 30 sqq.
[49] Pol , VII, 1328b 10 sqq.
[50] Pol., III, 1286b 1 sqq. sqq
[51] Pol , III, 1286 10 sqq.

Концепция прогресса, развиваемая в произведениях Платона и Аристотеля, на первый взгляд, выглядит крайне ограниченной. В сущности, она и не могла быть иной, поскольку оба философа принадлежали к консервативному направлению политической мысли. Основная тенденция их политической программы состояла не в бесконечном совершенствовании политических принципов, а в сохранении основ полисного строя, который всегда представлялся им оптимальным. Тем не менее, при всем несходстве их прогрессизма с идеями XVIII-XX вв., невозможно отрицать, того очевидного факта, что консервативные версии прогресса никогда не выглядели чужеродными и в политических теориях нового и новейшего времени. К тому же сам факт использования античными консерваторами прогрессистских формул, разработанными радикальными политическими мыслителями V в. (Протагором, Гиппием, Гипподамом), является достаточным доказательством распространенности идеи прогресса в древнегреческой общественной мысли.

Концепция прогресса в форме, гораздо более близкой к современной, становится органической частью стоической философии не в представлениях ее основателей — Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, но в учениях создателей так называемой Средней Стои — Панетия и Посидония (II в. до н.э.), которые развивали идею культивирования наук и искусств в качестве важнейшей гуманизирующей силы. Посидоний определенно рассматривал развитие цивилизации как основную задачу человека и утверждал, что под руководством философии, т.е. разума могут быть открыты всевозможные виды знаний и искусств, равно как законов и политических институтов.[52] Само понятие развития представляется Посидонию как постепенное восхождение цивилизации и воспитание человеческого рода.

Не сохранилось ни одного фрагмента философии Средней Стои, в котором выражено мнение о развитии цивилизирующих принципов в будущем. Но в стоических текстах начала и особенно середины I в. н.э. идея бесконечного прогресса выглядит общим местом. Рассматривая идею движения планет, Плиний Старший походя отмечает: «Если в этих вопросах мы разделяем мнения, отличающиеся от взглядов более ранних мыслителей, мы, тем не менее, признаем, что и они также имеют заслуги, впервые указав путь дальнейшего исследования. Не надо только терять надежды в том, что в последующие века знания всегда будут идти вперед».[53]

Сенека также принимает как данность сам факт, что несовершенное состояние знаний будет исправлено в последующие века. «Придет время, — писал он, — когда проницательность ума и продолжительные изыскания прольют свет на то, что до сих пор скрыто..., когда наши последователи будут удивляться тому — как мы могли быть невежественны в вещах столь очевидных».[54]

---

[52] Sen. Epist., 90, 6-7
[53] Naturalia Historia II, 15, 62
[54] Naturales Questiones VII, 25, 4-5

Особенно парадоксальным моментом является то обстоятельство, что возникшая в позднеантичный период концепция прогресса, очень близкая к современному его пониманию, была принципиально несовместима с формировавшейся в течение многих веков греческой и римской политической традицией. Идея личного самоусовершенствования рассматривается у Сенеки как высшая цель индивида и всего человечества. Человек принадлежит к двум городам, или государствам — одно включает в себя богов и людей, а в другом ему случилось родиться. Культивируя добродетели посредством преумножения теоретических знаний, человек служит великому и истинно универсальному государству, помогая потомкам, передавая закон и порядок будущим поколениям.[55] Поэтому истинно мудрый человек «свободен от закона, который держит человечество в рабстве; все века воздают ему почет, как если бы он был богом».[56] Политические события. войны и битвы, марширующие под знаменами армии кажутся мудрецу такими же незначительными, как пересекающие равнину муравьи.[57]

Комментируя данную завершающую стадию деполитизации личности, Л. Эдельштейн связывает эту тенденцию с уже упоминавшейся выше традицией профессионализации знания, возникшей уже в IV в. до н.э. «То, что такая позиция, такое осознание управляемости вещей не ограничивались индивидами — будь то политические реформаторы или просвещенные тираны — вполне оправдывается всеобщей рационализацией окружающей среды... Эксперты начинают находить свое место в повседневной жизни. Само по себе это было бы невозможно, если бы постоянно не увеличивалось количество людей, желающих презреть политическую ответственность и славу и стать специалистами. Политика больше не удерживала людей в рабстве. Уход от государственной жизни, крайне редкий в пятом веке даже среди философов, теперь становится вполне обычным. Платон предполагал, что любой человек, узревший сферу Идей, будет служить государству только если его к этому принудят. Независимо от того — должен или нет философ заниматься политикой — растущий индивидуализм способствовал изысканиям в области гуманитарных знаний и наук не меньше, чем в сфере философии. Освобожденные от своих традиционных привязанностей и не будучи отныне исключительно гражданами, люди устремились к приватным занятиям и стали заботиться главным образом о собственных, избранных ими самими интересах».[58] Для эпохи империи такого рода мироощущение стало доминирующим

---

[55] De otio 4, 1-2, 6, 4
[56] De brevitate vitae, 15, 4-5
[57] Naturales Questiones I, 9, 11-12
[58] Edelstein L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity.* P. 82-83

Очевидно, именно поэтому новое понятие и концепция прогресса, возникшая в философиии Средней Стои и последовательно развиваемая Цицероном и римскими стоиками, оказалась столь созвучна современной концепции политики и сферы политического.

Аналогию кантовским принципам, вполне соотносимым с той концепцией прогресса, которая была разработана Кондорсе, можно найти в философии римской Стои. Для Сенеки идеал прогресса является выражением высших чаяний человека и человечества. Развивая его, он выдвигает аргументы, очень близкие к тем, которые приводились мыслителями XVIII в. Если в знаменитом манифесте Кондорсе прогресс знаний рассматривается как «ключевой момент в развитии человеческого рода», а «история цивилизации является историей просвещения»,[59] то у Сенеки мы встречаем совершенно аналогичные мысли. О нем, как и о Кондорсе, можно сказать, что «он настаивает на неразрывном союзе между между интеллектуальным прогрессом и прогрессом свободы, добродетели и уважения к естественным правам, а также на влиянии науки в деле разрушения предрассудков...Все ошибки в политике и этике произошли от...ложных идей, которые тесно связаны с заблуждениями в физике и незнанием природных прав».[60] Сенека также недалек от того, чтобы принять во внимание «равенство среди всех людей на земле, единую цивилизацию во всем мире и забвение различий между развитыми и отсталыми народами».[61]

Деполитизация прогрессистских идей в позднеантичную эпоху не выглядит парадоксальной. Она вполне отвечала условиям и духу своего времени. Тем не менее, трудно отрицать и тот факт, что современная концепция политического прогресса была, до известной степени, результатом спонтанного, но, вместе с тем, органического синтеза всей античной традиции, осуществленного в произведениях Макиавелли и Гоббса, Локка и Монтескье. Отрицание существования античных версий концепции прогресса в современной литературе, является продуктом многообразных философских и идеологических аберраций, свойственных новому времени и до сих пор оказывающих воздействие на современную политологию и историческую науку.

[59] Bury J. B. *The Idea of Progress*. P. 209-210
[60] Ibid., P. 213
[61] Ibid

Ф. Ницше о «воле к власти и ценностном мышлении» в истории.

С. И. Дудник

Замысел книги, которую Ницше задумал написать для будущего читателя, напугал и привел в ужас самого автора. Одно заглавие способно нагнать страх: «Воля к власти, опыт переоценки всех ценностей» — писал Ницше.

Какова сущность того, что должно приводить в ужас и пугает даже самого Ницше? Ницше обнаруживает волю к власти как праоснову бытия всего сущего в целом. В самой природе заложена завоевательная, жадная к собственному самоутверждению сила. Всякий поступок, который не соответствует вполне этой силе, свидетельствует о дживости устремления и слабости воли. Ницше ставит вопрос таким образом: человек достигает своей предельной высоты только тогда, когда соединяет быстроту и утонченность ума с известной суровостью и прирожденными природными жестокими инстинктами. Ницше подчеркивает, что именно таким образом древние греки понимали свою добродетель и таков смысл древнеримской «virtu» (добродетели и мужества). То же самое можно сказать и о французских политиках XVIII века. Фридрих II, Наполеон и Бисмарк, согласно Ницше, поступают согласно максиме воли к власти. «Надо иметь мужество проповедовать психологическую обнаженность».[1] Ницше крепко держится этой отрывочной и наводящей на него ужас истины.

Идея одна — основать на экспансивных началах жизни новую мораль. Его интересует религиозно-философская мысль Достоевского, которую он оценивает не как явление слабости, а как волю к власти, волю противостоять господству и принуждению современного общества. По этому поводу Ницше говорил: «Европа никогда не была так богата людьми, идеями, вдохновением, никогда не была настолько подготовленной к осуществлению великих дел, как она является сейчас, и нужно вопреки всякой очевидности надеяться на все от этих масс, отвратительное рабское подчинение которых убивает вся-

[1] Цит. по книге: Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. Рига, 1994. С. 237.

кую надежду».[2] Духовное состояние Европы он определяет словом «нигилизм». «Нигилизм стоит за дверями, этот самый жуткий из всех гостей».[3] Если бытие определяется как воля к власти, к власти не ради смысла, а опять-таки ради власти, то все сущее превращается в материал для его последующей переделки и потребления. Всему назначается цена, с тем чтобы соотнести и контролировать его в мире практических потребностей человека. Все объявляется ценностью. Как считает Ницше, все высшие ценности, правившие доселе жизнью и определявшие смысл человеческого бытия, потерпели крушение. Человек современности стал сплошным противоречием, выражением изолганности современного мировоззрения. Три иллюзии, полагает Ницше, воздвигла себе человеческая надежда и мысль. И все они рухнули одна за другой. Во-первых, современная эпоха уверовала в определенные цели, поставленные мировому процессу и строила целые ряды гипотез о смысле этих целей; но теперь она потеряла веру в цель вообще, и даже последняя из гипотез, выдвинутая пессимизмом, выдававшим за цель уничтожение этого бесцельного мира, и она уже не находит себе «правдивых» душ. Современная эпоха верила в великое целое, благо которого требует самопожертвования отдельного человека; но этого целого она уже не видит теперь перед собой. Наконец, презрев этот реальный мир, не имеющий ни цели, ни целостности, современная эпоха начала создавать себе ряд фиктивных и измышляемых миров, видя в них «истину» бытия; но один за другим, полые внутри, падали эти миры; и тогда она потеряла веру в самую «истину» мира, веру в разум, благодаря которому воздвигались эти миры и благодаря которому сформировались метафизические системы немецкого идеализма.

Попытки немецкой классической философии, начиная с И. Канта, спасти смысл мира, связав его с рационалистическим морализмом, неизбежно должны были при наступившем разочаровании в метафизике привести к потере всякой жизненной почвы под ногами, к обращению к «темной» основе жизни, к так называемой, «гипофизике». Это общее и коренное разочарование порождает житейский пессимизм и беспочвенность, своего рода всеобщий апофеоз без-основности, охвативший всю Европу. Ценности этого мира, подчеркивает Ницше, как построенные на потусторонних и сверхчувственных предпосылках, лежащих вне жизни, и могли только привести к осуждению жизни и свойственной ей волевой энергии. Итак, налицо только осуждающие оценки и суждения: бытие, мир, деятельность потеряли смысл, жизнь изолгана. Жизнь в своей глубине есть творчество, а цели и ценности для такого творчества еще не произведены. Человечество оказалось перед лицом «Ничто». Феномен нигилизма, подчеркивает Ницше, стал симптомом прежде всего физиологического упадка. Сказалось отсутствие высшего типа человека,

[2] Там же. С 240
[3] Ницше Ф. Воля к власти. М. 1994. С. 8.

того редкого типа, творческая мощь которого и неисчерпаемая плодотворность поддерживали в прошлом в человечестве веру в свое особое предназначение. Низший тип человека («стадо», «масса», «общество»), отказавшись от свободы «самостояния», возвел свои материальные потребности в ранг глобальных и метафизических ценностей и тем самым перестал соответствовать волевому началу бытийности. Низший тип человека захвачен миром идеальных проектов, которые ему навязываются в качестве «руководств к действию». Жизнь как таковая вульгаризируется, упрощается, поскольку властвует именно масса (Смотри об этом «Психологию массы» Вильгельма Райх). Масса взывает к тиранам и тиранизирует исключения, так что всякая исключительная личность теряет веру в себя и обращается к нигилизму. Однако сам по себе нигилизм, согласно Ницше, может быть показателем повышенной мощи духа. Активный нигилизм, направленный на разрушение — это предтеча нового строительства. Именно в этом смысле Ницше называл себя первым нигилистом, до конца исчерпавшим это направление И его огорчало то, что прежняя тюбингенская традиция философствования воспринимала его исключительно как представителя нигилизма, отрицающего бытие как сознание. Однако Ницше не только разрушает прежнюю метафизическую традицию. Следуя основным положениям работы Шеллинга «О сущности человеческой свободы», он переводит ее в новое измерение воли как праосновы бытия и в связи с этим утверждает и разрабатывает культ нового человека, способного осилить все не-человеческое, с тем, чтобы присутствовать и осуществлять себя в условиях господства воли к власти. Ницше писал: «Силе преклоняются на коленях, по старой привычке рабов и, тем не менее, когда нужно определить степень почитаемости, то обращаются к степени разумного начала в силе; надо измерить, в какой степени самая сила подчинена какому-нибудь высшему началу и обращена в его средство и служебное оружие».[4]

Согласно Ницше, на первый план выдвинулась задача фундаментальной переоценки устоявшихся ценностей. Прежде всего, нужно подвергнуть решительной критике все прошлое философии, дабы раз и навсегда покончить со старыми ценностями и расчистить дорогу для переоценки всех ценностей Философия искони была направлена против жизни, против всех тех чувств и инстинктов, которые возвеличивали жизнь и мирились с жизнью, против всякого искания смысла жизни в самой жизни. Ее главными врагами были приемлющие этот мир и становящиеся на его защиту. Все усилия метафизики были направлены на построение такого мира, который стоял бы в возможно более резком противоречии с миром действительности и воли. «Философия,

[4] Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. С. 242.

подчеркивает Ницше, была доселе великой школой клеветы».[5] Сократ для него — представитель отвлеченной и умозрительной добродетели и справедливости. Своим вкрадчивым и «злохитрым» мышлением он разрушил великую народно-религиозную трагическую мысль. Вместо трагедии на первое место он поставил логику и стремление к рассудочной и сознательной «истине», направив их на борьбу с инстинктами и страстями, т.е. с основными элементами жизни. Сократ отождествил мораль с логикой, разум с добродетелью и с блаженством и тем лишил моральные ценности их природного характера, положив начало искажению и обеднению «природного человека», т.е. волевого и властного. Платон продолжил дело Сократа, придав ему окончательную форму на долгие века. Вплоть до наших дней Платон определил значение и характер враждебного жизни трансцендентного идеализма. Он перенес последние цели (causa finalis) нашей воли за пределы жизни и создал фикцию «истинного мира». Из философов последних столетий, на совести Канта «категорический императив». Для Ницше кантовский императив есть формула общеобязательного, безличного морального закона. Эта формула равенства есть опаснейшая формула для жизни, которая, по сути дела, есть неравенство и борьба и даже война всех против всех, сильных против слабых. Жизнь восходит к высшим типам путем высшей дифференциации.

Ницше стремится открыть и определить моральные ценности, которые должны занять место повергнутых. Он создает план своей будущей книги о воле к власти: 1) первая тема — «европейский нигилизм»; 2) вторая тема — «критика высших ценностей»; 3) третья тема — принцип новой оценки; 4) четвертая тема — «дисциплина и подбор». В другом месте Ницше поясняет: «Третья книга: гипотеза законодателя. Связать заново беспорядочные силы таким образом, чтобы, сталкиваясь между собой, они больше не уничтожали друг друга; быть внимательным к реальному возрастанию этой силы».[6] Это возрастание есть признак порядка, признак естественной иерархии. «Я отвергаю, — пишет Ницше, — идеализацию мягкости, которую называют *добром*, и поношение энергии, называемое *злом*, но существует история человеческого сознания, а знают ли моралисты о ее существовании? Эта история открывает нам множество других моральных ценностей, других способов быть добрым, других средств быть злым, она дает многочисленные оттенки чести и бесчестия. Здесь реальность обманчива и инициатива свободна: надо искать, надо измышлять».[7] Он излагает разницу между двумя моралями; одной, продиктованной господами, другой — рабами, надеясь, что путем чисто филологического изыскания станет ясен смысл таких слов, как «добро» и

[5] Ницше Ф. Воля к власти. Предисловие. С. 10.
[6] Галеви Д. Жизнь Фрадриха Ницше. С. 244.
[7] Там же. С. 245-246.

«зло». По мере того, как для мира обесцениваются прежние высшие ценности, сам мир все же не перестает существовать: именно этот лишившийся ценностей мир неизбежно будет настаивать на полагании новых ценностей. Коль скоро прежние высшие ценности рухнули, то новое полагание ценностей неминуемо становится по отношению к ним «переоценкой всех ценностей». «Нет» прежним ценностям проистекает из «да» новым ценностям. Для того чтобы обеспечить безусловность нового «да», предотвратив возврат и возможность компромисса с прежними ценностями, т.е. для того чтобы обосновать полагание новых ценностей как движение против старых, Ницше новое полагание ценностей продолжает именовать «нигилизмом», таким нигилизмом, через посредство которого обесценивание завершается полаганием новых ценностей, единственно теперь задающих меру истинности и ложности всего сущего. В другом случае, Ницше нигилизм отождествляет с пессимизмом. При этом имеется в виду пессимизм силы, а не слабости. Пессимизм силы не строит себе иллюзий, видит опасности, не желает ничего затушевывать. Он требует ясного осознания тех условий и сил, которые, несмотря ни на что, все же позволяют совладать с исторической ситуацией и обеспечивают успех. Осознание всего этого есть условие для ответа на вопрос об источнике нового полагания ценностей. «Проблема, — говорит Ницше, — заключается в том, чтобы возможно больше утилизировать человека и чтобы по мере возможности приблизить его к машине, которая, как известно, никогда не ошибается; для этого его надо вооружить добродетелями машины, его надо научить переносить огорчения, находить в тоске какое-то высшее обаяние… Единственной целью еще очень на много лет должно быть *умаление человека*, так как сначала надо построить широкое основание, на котором бы могло возвыситься сильное человечество. Умаление европейского человека это великий процесс, который нельзя остановить, но который надо еще более ускорить. Активная сила дает возможность надеяться на пришествие более сильной расы, которая в изобилии будет обладать теми самыми качествами, которых именно не хватает настоящему человечеству (воля, уверенность в себе, ответственность, способность поставить себе прямую цель)».[8]

Ницше пытается открыть существование социального класса, нации, расы или части человечества, которые давали бы надежду на появление более благородного человека. Он говорит о современном европейце: «Может ли сильная человеческая раса от него освободиться? Раса с классическими вкусами? Классический вкус — это желание упрощенности, акцентировки, мужество психологического обнажения… Чтобы возвыситься над этим хаосом и придти к подобной организованности, *надо быть приневоленным необходимостью*. Надо не иметь *выбора*: либо исчезнуть, либо *возложить на себя извес-*

[8] Там же. С. 252

тную обязанность. Властная раса может иметь только ужасное и жестокое происхождение. Проблемы: где *варвары* XX века? Ясно, что они могут появиться и взять на себя дело только после потрясающих социальных кризисов; это будут элементы, способные на самое продолжительное существование по отношению к самим себе и гарантированные в смысле обладания самой «упорной волей».[9]

Социальный переворот и производящие его классы имеют своим условием волевое начало, которое господствует и правит в бытии всего сущего. Волить, согласно Ницше, значит хотеть стать господином. Воля пребывает даже в воле слуги. Она присутствует у него не в том смысле, что благодаря ей слуга способен выйти из роли слуги и сам сделаться господином. Суть дела прежде всего в том состоит, что слуга как слуга всегда хочет, чтобы был некто стоящий ниже его, кому он мог бы отдавать приказания. Тогда он, будучи слугой, все равно является господином. Быть слугой, оказывается, также означает хотеть быть господином. Воля — это не какое-то произвольное и случайное желание и не просто неопределенное стремление к чему-то, но воля сама в себе есть приказание. Сущность же приказывания состоит в том, что отдающий приказания — господин. Он — господин, потому что со знанием распоряжается возможностями действования. Ожидающий приказания выше самого себя, поскольку он рискует самим собой. Приказывать, повелевать не то же самое, что раздавать команды налево и направо. Приказывать — значит преодолевать самого себя, — приказывать труднее, чем подчиняться. В этой связи Ницше пишет: «Вообще волить — это то же, что хотеть стать сильнее, хотеть расти».[10] Сущность власти в том состоит, чтобы быть господином над уже достигнутой ступенью власти. В этой связи Ницше подчеркивает, что власть остается властью лишь до тех пор, пока она остается постоянным возрастанием власти.

«Бытие власти!» — такова сущность воли. Ницше принимает такую постановку вопроса. Мир представляет из себя вечное и абсолютное становление, в котором нет ни пребывающей, ни становящейся субстанции, ни конечной цели, к которой бы стремилась эволюция. Мир — это хаос, в котором нет ни единства, ни порядка, ни логики, ни целесообразности. Мысль Ницше созвучна мысли его предшественника А. Шопенгауэра, программное сочинение которого так и называлось «Мир как воля и представление». Именно воля привносит порядок в хаос. Воля — это отнюдь не стремление, поскольку возрастание власти бесконечно и остановиться на известной ступени власти означает потерю и ослабление власти. Всякое стремление, равно как и становление являются производными от воли к власти. Они лишены всякого смысла, о них нельзя сказать, что они разумны или, напротив, неразумны, добродетельны или беспощадны, моральны или безнравственны. Они в высшей степени безразличны и аморальны и не преследуют никакой цели. Воля к власти оказывается основополагающей чертой всего действительного и действенного. Согласно Ницше, сущность воли к власти как основополагающую черту времени нельзя установить посредством психологического, социологического или какого-либо другого рода наблюдения. Такое наблюдение говорит в пользу исторического прогресса человечества. Однако человечество, заключает Ницше, продвигалось и продвигается до сих пор не столько к прогрессу, сколько к дегенерации и декадансу. То же самое можно сказать и о всей природе в целом. «Все животное и растительное царство не развивается от низшего к высшему, — но все в нем идет вперед одновременно, спутанно, вперемежку и друг на друга». Идея прогресса вообще есть «идея современная, то есть ложная».[11] В случае с психологией последняя обретает свою истинную сущность, т.е. способность полагать свой предмет и познавать его, через посредство воли к власти. Психология определяется Ницше как «морфология и эволюционное учение о воле к власти».[12] Понятая через призму воли к власти психология выясняет следующее: чтобы воля стала возрастать, она должна иметь перспективы и возможности, которые укажут путь возрастанию власти. Верховный принцип возрастания власти гласит: нет самосохранению или постоянству энергии; сила стремится не к устойчивости, а к росту; всякий атом силы и всякое специфическое тело желает распространить свою власть на пространство во всем его объеме. Наталкиваясь на такое же усилие со стороны других атомов и тел и вступая в некоторое соглашение с теми, которые обладают достаточными для такого объединения средствами, они совместно предпринимают дальнейшую борьбу за власть, и так до бесконечности. Таким образом возникают системы сил, правящие центры, сохраняющие свою устойчивость на более или менее долгое время. Человеческое тело — одна из таких сложных группировок систем сил, непрестанно борющаяся за возрастание власти. Ницше поясняет: «Вообще *волить* — то же самое, что хотеть стать *сильнее*, хотеть расти, — а *для* всего этого еще и хотеть *средств*».[13] Мир как таковой есть совокупность действий каждой из сил на целое всех остальных сил и систем сил. «Где ни находил я живое, — говорит Ницше, — везде я находил волю к власти: даже и в воле услужающего я находил волю господствовать».[14]

[9] Там же. С. 254.
[10] Ницше Ф Воля к власти (афоризм 675). С. 316.

[11] Ницше Ф. Воля к власти. Предисловие. С. 13
[12] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла (афоризм 23) // Соч. в 2-х томах. М. 1990. Т. 2. С. 258.
[13] Ницше Ф. Воля к власти (афоризм 675). С. 316.
[4] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. // Соч. в 2-х томах. Т. 2. С. 58-107.

В противоположность Канту Ницше не признает, что пространство и время суть сугубо субъективные, т.е. сугубо человеческие, формы восприятия всего являющегося, так или иначе раскрывающегося человеку. Так как сумма сил, т.е. возможностей проявления воли к власти ограничена, а время, в котором проявляется эта воля, бесконечно, то через громадные промежутки времени должны наступать в мироздании все те же и те же комбинации сил, все те же и те же констелляции основных элементов, и картина жизни будет повторяться в вечности бесчисленное число раз. Ницше придавал этой идее громадное значение. Она отмечена во всех планах его последней работы. «Вечное возвращение» есть «религия религий». «Слабый ищет в жизни смысла, цели, задачи, предустановленного порядка; сильному она должна служить материалом для творчества его воли. Сильный любит нелепость жизни и радостно приемлет свою судьбу».[15] Необходимо, подчеркивает Ницше, решительным актом воли принять эту жизнь, как она дана, со всеми ее страданиями и муками, со всей ее бессмыслицей. С этой точки зрения идея «вечного возвращения» есть конкретное выражение пафоса приятия жизни, категорический императив, поставленный нашей воле, устремление не к данной и сущей цели, но к заданному нами себе идеалу непрестанного возрастания власти. Идея «вечного возвращения» неотделима от другой идеи Ницше — идеи «сверхчеловека». Сущность эпохи в образе «сверхчеловека» входит в фазу своего завершения и окончательного раскрытия. Под «сверхчеловеком» Ницше понимает вовсе не некую отдельную особь, в которой способности и намерения всем известного обычного человека гигантски умножены и возвышены. «Сверхчеловек» — это и не та людская разновидность, что возникает лишь на путях развертывания философии жизни Ницше. «Сверхчеловек» — это тот, кто самой бытийностью всего сущего, т.е. волей к власти, поставлен перед задачей перенять господство над миром; тогда как «прежний» человек в своем внутреннем существе вообще еще не подготовлен к бытию, которое между тем начинает властно править во всем сущем. О себе властно заявляет и правит необходимость того, чтобы человек поднимался над «прежним» человеком — не из любопытства и не ради простого произвола, но исключительно ради бытия как такового. Возникает вопрос: какова сущность сверхчеловека? Это не охранная грамота для буйствующего и слепого произвола. Это есть закон длинной цепи величайших самоопределений, в течение которых человек постепенно созревает для бытия-как-воли. Прежний человек потому именуется прежним, что его сущность хотя и определена волей к власти как основополагающей чертой времени, однако он все еще не постиг и не перенял волю к власти в качестве такой основополагающей черты. Поднимающийся над прежним человеком сверхчеловек вбирает волю к власти в свое

[15] Ницше Ф. Воля к власти. Предисловие. С. 17.

собственное воление. Формула общеобязательного, безличного морального закона, ценности сверхчувственного мира, утратившие для жизни силу действенности, не пробуждающие и не несущие на себе жизнь, суть опаснейшая угроза для его жизни, которая по существу есть неравенство и борьба, достижение высшего антропологического типа путем высшей дифференциации. Об этом говорят такие выражения Ницше, как: «У нас искусство — для того, чтобы мы *не погибали от истины*».[16] «Но истина не считается высшей мерой ценности, тем более наивысшей властью».[17] Конечной целью всех стремлений человека, согласно Ницше, является не польза, и не удовольствие, и не истина как таковая, а исключительно жизнь. На языке Ницше воля к власти, становление, жизнь и бытие в самом широком смысле — все это одно и то же. В пределах становления жизнь, т.е. все живое, складывается в соответствующие центры воли к власти. Такие центры — образования, осуществляющие господство и власть. В качестве таковых Ницше подразумевает искусство, государство, религию, науку, гражданское общество. Поэтому он говорит: «Ценность — это, по существу, точка зрения увеличения или убывания этих центров господства (увеличение или убывание относительно их функции господствования)».[18] И далее: «*Ценности и их изменение* пропорциональны *росту власти* у полагающего *ценности*».[19] Таким образом, нет безусловно истинной ценности и нет безусловно ценной истины. Соответственно мораль, поскольку она есть здоровое жизненное явление, всегда инстинктивна и истина есть только одно из звеньев в системе средств к осуществлению новых ценностей, поставляемых к осуществлению волей к власти.

Создав образ Заратустры, Ницше в книге «Воля к власти» приступил к систематическому изложению всех оснований своих зрелых воззрений на жизнь и поставленные ею цели, предпослав этому изложению новую и углубленную критику тех ценностей, которые долгие века властвовали над человечеством и определяли его духовное бытие. Еще в «Веселой науке» Ницше подверг исторической критике господствующие ценности, блокирующие волю как бытийное измерение всякого сущего. В качестве главнейшей из них он считал христианского Бога. В «Веселой науке» (афоризм 343) говорится о смерти этого Бога: «Величайшее из событий новейшего времени — «Бог мертв». Вера в христианского Бога сделалась неправдоподобной, — она начинает отбрасывать теперь свою тень на Европу».[20] По смелому утверждению Ницше, если боги умерли, то теперь должен жить «сверхчеловек».

[16] Ницше Ф. Воля к власти (афоризм 822)
[17] Там же (афоризм 853).
[18] Воля к власти (афоризм 715).
[19] Там же (афоризм 14)
[20] Ницше Ф Веселая наука (афоризм 343) // Соч. Т. 1. С. 662.

Можно было бы предположить, что эти слова — «Бог мертв» — выражают мнение атеиста Ницше, чисто личное и потому одностороннее, — тогда нетрудно опровергнуть его ссылкой на то, что в наше время очень многие посещают храмы, перенося свои беды и тяготы на основе христианской веры в Бога. Однако остается вопрос, правда ли, что приведенные слова Ницше — лишь экзальтированный взгляд мыслителя, о котором не преминут напомнить, что напоследок он сошел с ума? Поскольку Ницше бытийность всего сущего постигает как волю к власти, его мышление движется в направлении ценностей. Вопрос о ценности для Ницше является основным и ведущим. Положение о том, что Бог мертв, как и сама истина суть образы господства воли к власти. Учение о воле к власти Ницше называет «принципом нового ценностного полагания». Этот принцип постигается им в смысле подлинного завершения нигилизма, где нигилизм есть не просто обесценивание высших ценностей, но и как форма преодоления всякого нигилизма, поскольку воля к власти мыслится им как источник и мера нового полагания ценностей. Новые ценности непосредственно начинают определять человеческое представление и равным образом начинают вдохновлять человеческие поступки и дела. С осознанием того, что «Бог мертв» и что лишь господствующий утверждает «справедливость», начинается осознание радикальной переоценки прежних высших ценностей С таким осознанием сам человек переходит в иную историю, в историю высшую, поскольку в ней принцип всякого ценностного полагания — воля к власти — особым образом постигнут и воспринят как действенность и реальность всего действительного. В этой новой истории человек волит господство над всей сферой сущего в качестве возможного материала тотального объективирования. Метафизика воли Ницше есть такое же выражение сущностного полагания ценностей, как и метафизика труда Маркса. Если для Ницше религия и истина оказываются оружием рабов и черни, то для марксизма являются оружием господствующих классов в их борьбе против масс. Согласно Ницше, иудейско-христианская традиция основывается на мести, а символ креста является изощренным выражением мстительного духа Израиля, причем эта традиция тождественна «восстанию рабов в морали»,[21] согласно же Марксу, религия есть «опиум народа».[22] По словам Ницше, первоначальной почвой христианства были «низшие сословия, *подонки* античного мира».[23] И далее: «Анархист и христианин одного происхождения… Сравним *христианина* и *анархиста*: их цель, их инстинкт ведет только к разрушению… Христианин и анархист: оба décadents, оба — инстинкт *смертельной ненависти* против всего, что возвышается, что велико, что имеет прочность…».[24] В «Веселой науке» Ницше риторически вопрошает: «Что прежде всего перенимают нынче дикари у европейцев? Водку и христианство, европейские *наркотики*. — А от чего они скорее всего погибнут? — От европейских *наркотиков*».[25] Согласно марксизму, «…человеческая сущность не обладает истинной действительностью и потому получает иллюзорное осуществление в боге».[26] Энгельс говорит о том, что «всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают формы неземных».[27] Мышление ценностями осуществляется Ницше в горизонте отрицания истины и бытия. Сам Ницше понимал свою философию как введение к началу новой эпохи. Свое время он оценивал как начало такой эпохи, чьи сдвиги не будут поддаваться сравнению с прежде известными. Исчезновение и обесценивание прежних ценностей воспринимается уже не как голое уничтожение, ущерб или утрата, но приветствуется как освобождение, поощряется как решительное приобретение и понимается как завершение (слова М. Хайдеггера о том, что ныне состояние войны и состояние мира потеряли всякий смысл). Нигилизм как отрицание истины и бытия, включая и бытие Бога, есть приходящая к господству мысль относительно глобальной переоценки всех ценностей. Поэтому искоренение прежних потребностей произойдет путем воспитания растущей к ним нечувствительности и утверждения «диктатуры» маргинального мышления. Его назначение в том, чтобы «взращивать» новые ценностные потребности и изгладить из памяти прежнюю историю посредством переписывания ее основных моментов.

[21] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. // Соч. Т. 2 С. 315
[22] Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права. Введение // Соч. Т 1. С. 415
[23] Ницше Ф. Антихрист. // Соч. Т. 2. С. 647

Ценностное мышление есть всегда мышление властное. Полагаемые новые ценности только тогда явно могут быть условиями власти, когда они сами имеют черты власти для осознанного исполнения воли к власти В связи с этим Ницше писал: «*Ценность* есть высший квант власти, который может вобрать в себя человек — человек: *не* человечество. Человечество гораздо скорее еще средство, чем цель. Дело идет о типе: человечество просто подопытный материал, чудовищный избыток неудачников: руины».[28] Речь идет об утверждении нового антропологического типа, способного осуществить переоценку всех ценностей В новых условиях истина как бытие есть «последнее облачко испаряющейся реальности».[29] Этим, как полагает Ницше, в современную эпоху определяется сущность высших человеческих стремлений.

[24] Там же. С 686-687
[25] Ницше Ф. Веселая наука. // Соч. Т.1. С. 601.
[26] Маркс К., Энгельс Ф Соч. Т. 20. С. 328.
[27] Там же. С. 329.
[28] Ницше Ф. Воля к власти (афоризм 713).
[29] Там же (афоризм 78)

Отражение традиции русской философии в творчестве М. Мамардашвили

И. И. Евлампиев

I

Мераб Мамардашвили (1930-1990) в настоящее время является, пожалуй, самым известным советским философом послевоенного поколения. В значительной степени это обусловлено тем поразительным фактом, что, будучи представителем академической советской философии, сотрудничая в таких известных журналах, как «Проблемы мира и социализма» и «Вопросы философии», читая курсы лекций в известных московских институтах, во всех своих работах Мамардашвили демонстрировал абсолютную самостоятельность мышления и почти полностью избежал влияния тех стереотипов официального марксизма, от которых не удалось уйти ни одному из его современников. Парадоксальность философского творчества Мамардашвили заключается в том, что большая часть его наиболее известных исследований, в которых с особой наглядностью проявляется оригинальность его стиля философствования, посвящена истории философии и является, по сути, интерпретацией систем классической философии. Именно такой характер носят изданные в последние годы книги (циклы лекций) «Лекции по античной философии», «Картезианские размышления», «Кантианские вариации».

И в этих больших циклах лекций и в немногочисленных печатных работах Мамардашвили пытается решить главную задачу: выработать новое понимание рациональности, рационального знания, рационального отношения к действительности, разработать основы *неклассического идеала рациональности*, который бы преодолевал явные недостатки идеала рациональности, характерного для классической философии, и открывал бы новые перспективы для понимания творческого начала в человеке (не случайно одна из его книг так и называется «Классический и неклассический идеалы рациональности»). Обращение к истории философии в этом контексте выглядит как желание найти основы для нового понимания человека в самой классической

Работа выполнена в рамках программы поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, грант № 98-03-04367.

философии; этим объясняется предельно нетрадиционный подход Мамардашвили к интерпретируемым философским системам. Особенно необычным выглядит анализ философии Декарта в «Картезианских размышлениях». В этой системе, составившей основу и оплот классического рационализма, Мамардашвили обнаруживает такое понимание человека и его ответственности перед бытием, которое непосредственно перекликается с идеями философских новаторов 20 века и прежде всего с философской концепцией западного экзистенциализма.

В этом контексте проблема, обозначенная в заглавии данной работы, кажется почти надуманной и имеющей предельно простое решение. Все, кто достаточно внимательно читал сочинения Мамардашвили, без труда вспомнят множество его суждений, в которых он высказывает резко отрицательную оценку как всей мыслительной традиции, обозначаемой термином «русская религиозная философия», так и отдельных ее представителей. Более того, иногда эта отрицательная оценка приобретает еще более широкий характер и переносится на ключевые принципы всей русской культуры (чуть позже будут приведены примеры таких оценок). С другой стороны, поскольку во многих своих трудах Мамардашвили пытался дать собственную интерпретацию различных этапов истории классической философии, можно сказать, что среди советских философов послевоенной эпохи Мамардашвили является наиболее радикальным «западником», не признающим никаких достоинств за той специфической традицией русского философствования, которую некоторые из ее наиболее радикальных представителей (от А. Хомякова до И. Ильина) абсолютно противопоставляли классической западной философской традиции. Сомнения по поводу возможности включения Мамардашвили в единую линию развития русской философии усиливает и тот факт, что он, строго говоря, должен быть назван советским *грузинским* философом; русский язык и взаимодействие с русской философской и культурной традицией не являлись главными факторами, определявшими формирование мировоззрения Мамардашвили.

Тем не менее, на наш взгляд, заявленная проблема не является надуманной, более того, без ее решения трудно правильно оценить положение Мамардашвили в современном философском процессе. Любой оригинальный мыслитель в своем формировании всегда испытывает два вектора влияний: с одной стороны, он должен воспринять и переработать универсальный базис мысли — богатство классической философской традиции, а с другой — приложить это богатство универсальных мыслительных форм к своей исторической и культурной ситуации, чтобы выразить сущность этой ситуации в своем творчестве. Первый вектор влияний по отношению к Мамардашвили не вызывает сомнений, второй не столь очевиден, но именно в нем весь корень обозначенной проблемы. Философская и общекультурная среда, в кото-

рой формировался и работал Мамардашвили в значительной степени определялась русской составляющей, поэтому невозможно отрицать, что некоторые наиболее резкие особенности соответствующей традиции отпечатались в его творчестве, возможно, даже помимо его воли. Сама настроенность философа на спор с этой традицией, на опровержение некоторых ее принципов свидетельствует о стремлении дистанцироваться от той системы идей, которая осознавалась им как важнейшая составляющая окружающей его духовной атмосферы. Однако вступая в спор с этой традицией и пытаясь отдалиться от нее, Мамардашвили, по-видимому, не до конца осознавал сколь многим он сам был обязан ей в своем творческом развитии.

После революции 1917 года русская религиозная философия была вычеркнута из русской (советской) культуры, а сама культурная традиция претерпела насильственные искажения в соответствии со стереотипами марксистско-ленинской идеологии. Однако «вычеркивание» отдельных линий развития из учебников и монографий не означает их исчезновения из самой ткани культуры.[1] В искаженной и отраженной форме они продолжали существовать и оказывать воздействие на многих ярких деятелей советской философии и культуры.[2] Именно о таком опосредованном и отраженном влиянии необходимо говорить в отношении Мамардашвили. Его суждения о русской философии заставляют признать, что он очень плохо был знаком с сочинениями ее главных представителей, и все его критические выпады относятся главным образом к случайно позаимствованным и не самым принципиальным утверждениям. Тем интересней установить параллелизм и даже совпадения взглядов Мамардашвили с взглядами наиболее ярких русских мыслителей, — что, несомненно, можно объяснить только воздействием упомянутой выше «духовной атмосферы», окружавшей философа с самого раннего детства.

2

Прежде всего необходимо обратить внимание на ту специфическую форму, которой обладают главные труды Мамардашвили. Помимо того, что они не были в буквальном смысле написаны, а представляют собой расшифровку (и, значит, обработку) магнитофонных записей его лекций, они интересны

[1] Не случайно в самом русском марксизме современные исследователи находят явные следы влияния дореволюционной религиозно-философской традиции.

[2] Опосредованное влияние русской религиозной философии на такого, казалось бы, очень далекого от нее художника, как Андрей Тарковский, было проанализировано автором настоящей работы в статье «Андрей Тарковский и новая философия человека», опубликованной в журнале «Вопросы философии», 1996, № 12 (сокращенный итальянский перевод: Evlampiev I. Omaggio a Tarkovskij in: Arte Estetica, Revista semestrale di arte, critica e filosofia estetica (Milano), 1996, № 2, pp. 29-34).

тем, что в них мы находим характерное «однообразие» мотивов и тем, несмотря на существенное различие «сюжетов» (философия классиков западной философии, романы Пруста). Создается впечатление, что для Мамардашвили было почти все равно, кого выбирать в качестве объекта исследования, в своих лекциях он больше заинтересован изложением своих собственных мыслей, чем точным и адекватным воспроизведением идей анализируемого мыслителя. Фактически, все сочинения Мамардашвили являются его собственными размышлениями *по поводу* сочинений Декарта, Канта или Пруста, а вовсе не строгими историко-философскими исследованиями. В этом смысле они очень близки к трудам Льва Шестова, который точно так же почти все свои работы писал «по поводу» идей тех или иных философов, богословов или писателей, но никогда, по сути, не занимался строгим критическим исследованием их идей.

«Лекции о Прусте» — особенно показательная и важная работа Мамардашвили. Существуя в двух совершенно различных версиях, эти лекции по объему превосходят другие его крупные работы (лекционные курсы о Канте, Декарте и об античной философии), в них Мамардашвили повторил и дал наиболее подробное изложение всех своих главных идей. Особенно заметна взаимосвязь «Лекций о Прусте» с «Картезианскими размышлениями». По сути, все главное из лекций о философии Декарта перешло в цикл лекций о Прусте, который его автор считал непосредственным продолжением предшествующего цикла. В связи с этим тот факт, что в данной работе рассматриваются только «Лекции о Прусте», не делает менее обоснованными те выводы, которые здесь будут сделаны. Итоговый труд Мамардашвили помогает достаточно полно восстановить весь комплекс его идей, точно так же как и решить поставленную задачу — выявить имеющиеся линии преемственности между этими идеями и традициями русской религиозной философии XIX - начала XX века.[3]

К сожалению, Мамардашвили не оставил четкого и последовательного изложения *системы* идей; в силу его ориентации на разговорную, а не на письменную речь, в его сочинениях не всегда можно обнаружить однозначную и очевидную логику развития мысли, и в то же время они обременены многочисленными отклонениями от основной темы и ненужными повторами (интересно, что все это в некоторой степени свойственно и рукописным работам Мамардашвили, особенно самой крупной из них, опубликованной недавно «Стреле познания»). Поэтому последовательное и системное изложение его философии представляет собой достаточно сложную и вряд ли однозначно выполнимую задачу. Все это оправдывает элементы субъективности, возможно присутствующие в последующих построениях. Не исключено, что

[3] В данном исследовании будет использован только первый, более ранний вариант «Лекций о Прусте», изданный в 1995 году.

другие исследователи творчества Мамардашвили по-иному расставят акценты в ряду высказанных им принципов и идей, однако поскольку он сам не смог дать однозначного и ясного изложения своих философских взглядов, мы вынуждены действовать в соответствии с им самим высказанным принципом: «Истина есть интерпретируемая истина. Однако это не значит, что есть готовая истина и мы ее расшифровываем. Просто нечто, что становится, действительно случается в мире, только если происходит интерпретация».[4]

3

Из всего многообразия идей Мамардашвили мы начнем с той, которая повторяется в «Лекциях о Прусте» едва ли не чаще всех других. Мамардашвили постоянно говорит о *двусоставности, двуплановости* человеческой жизни, человеческого бытия и бытия всего мира, бытия каждого предмета и явления. «Существует, — пишет Мамардашвили, — какая-то иная жизнь, помимо нашей повседневной жизни, и эта другая жизнь более реальна, чем та, которой мы живем ежедневно. И, во-вторых, человеческие существа в силу некоторого фундаментального положения в космосе таковы, что живут одновременно в двух режимах жизни — в режиме некоторой невидимой реальности (более реальной, как я уже сказал, чем видимая) и в режиме видимой реальности».[5]

Мамардашвили не раз возвращается к уточнению того, как надо понимать различие двух этих планов реальности. Один из них — это обыденный мир, состоящий из неизменных и привычных нам вещей, мир, который мы рассматриваем как абсолютно статичный и не зависящий от нашего существования. Человек включен в этот мир как один из его элементов, внешним образом связанный со всем окружающим. Пытаясь наглядно описать форму взаимодействия человека со средой в рамках этого мира, Мамардашвили называет его «миром качеств и свойств»; в рамках этого измерения своей жизни, человек и самого себя воспринимает как вещь среди вещей, и каждую вещь определяет через совокупность неизменных свойств. Вслед за Прустом Мамардашвили полагает, что такое понимание действительности и основанное на нем «внешнее» отношение к миру — ложно, оно словно «экран» закрывает от нас истинное положение дел, закрывает *подлинный* мир и *подлинную* форму взаимосвязи человека с ним. Выявление смысла этого подлинного отношения и является главным в «Лекциях о Прусте».

Опираясь не столько на мысли Пруста, сколько на достижения феноменологии, Мамардашвили критикует «наивную» установку восприятия, в соответствии с которой человек полагает, что в акте восприятия ему дан в сознании образ вещи «самой по себе». «Ведь когда я говорю, — рассуждает Мамардашвили, — «я вижу стол, потому что в действительности есть стол», — то это логический круг. Он предполагает, что кто-то другой тоже видит стол и может сравнивать этот предмет в мире с процессом моего сознания и выводить то, что случилось в моем сознании, на уровне отражения предмета. Но в таком случае встает вопрос: а откуда мы вообще знаем, что этот стол есть в действительности?»[6] Оставляя пока в стороне последний вопрос, можно вместе с Мамардашвили и всей современной феноменологией признать, что каждое реальное восприятие мира на деле есть некая *интерпретация*, некоторая смысловая конструкция, порожденная сознанием на основе какого-то взаимодействия с «реальностью» (как бы мы ее ни понимали). Расшифровка структуры этой «интерпретации» и ее значения для человека составляет одну из главных тем лекций. Особенно наглядно Мамардашвили иллюстрирует ее смысл на примере шахматной игры. «В зависимости от динамического сочетания сил на шахматной доске фигуры вспучиваются в своем значении совершенно неадекватно, несоответственно их классификационному определению. На поле во время игры пешка может занять в видении шахматиста объем интенсивности, не соответствующий своему предметному свойству. То есть получить значение, не вытекающее из предданного игре определения ее свойств, а возникающее из соотношения возможностей и свойств других шахматных фигур. Эти сгущения, не совпадающие с определениями признаков, — и есть фигуры, а не представления, на основе которых мы мыслим или воспринимаем предметы в терминах качеств и свойств».[7]

Тот невидимый (на первый взгляд), но подлинный мир, который составляет второе и главное измерение нашего бытия, состоит как раз из таких изменчивых «фигур» (иногда Мамардашвили употребляет также термин «фигурации»), а не из «застывших» вещей, определяемых совокупностью качеств и свойств. Именно прорыв от мира обыденности и привычки к «невидимому» миру подлинной реальности составляет, по Мамардашвили, главную заслугу Пруста. Особенно наглядно правота такого понимания человека и мира выступает в случае предметов нашего желания, например, в отношении объектов любви. «Альбертина, — пишет о героине романов Пруста Мамардашвили, — не предмет, обладающий свойствами, а фигура, выделенная в поле интенсивностей, созданном нашими верованиями, — фигура, которая движется по логике желания. Именно желание вспучивает фигуры, и мы видим их, а не факты».[8]

---

[4] *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С 430.

[5] Там же. С. 109

[6] Там же С. 513.

[7] Там же. С. 392.

[8] Там же.

Здесь можно отметить наличие небольшого противоречия в рассуждениях Мамардашвили. Очевидно, что в приводимых примерах «фигуры» для воспринимающих их заинтересованных людей (пешка для шахматиста и Альбертина для влюбленного в нее Марселя) являются вполне «видимыми» и даже заслоняют мир вещей и общезначимых фактов. Противоречие, связанное с обозначением мира «фигур» как «невидимого», легко разрешается, если учесть, что в разных высказываниях Мамардашвили имеет в виду разные точки зрения: в одном случае — точку зрения усредненного, «всеобщего» сознания, в другом — точку зрения отдельного человека, воспринимающего мир только через призму своих желаний и верований.

Таким образом, хотя нам кажется, что мир состоит из неизменных предметов, обладающих качествами и свойствами, на деле мы живем среди «фигур», смысл которых всецело определен нашими интенциями, определен тем, насколько мы «вложились» в них. Однако здесь необходимо вспомнить вопрос, который задал Мамардашвили: существует ли мир сам по себе, действительный мир вне и независимо от наших желаний и восприятий? Отрицательный ответ на этот вопрос вел бы к крайнему субъективизму и солипсизму, который Мамардашвили, конечно же, не может принять.

Мамардашвили признает, что в основе наших «интерпретаций» лежит некоторый объективный «материал» впечатлений, который не зависит от субъекта, от «я», и представляет собой как бы исходный слой бытия. Над ним надстраивается мир подлинной жизни, включающий в себя составляющие наших субъективных желаний и верований. Однако невозможно признать указанный «материал» впечатлений единственным слагаемым объективной реальности, независимой от субъекта. «Фигуры», среди которых протекает наша подлинная жизнь, заслоняемая «экраном» неизменных вещей с их качествами и свойствами, зависят от того, насколько мы «вложили» себя в мир, но не только этим, ведь в противном случае мир все-таки оказался бы слишком субъективным, и мы лишились бы возможности понимать других, да и самих себя, ведь наши желания и устремления также меняются со временем. Необходимо признать, что в основе наших желаний и верований лежит отношение к некоторой невидимой (теперь уже действительно *невидимой* — с любой точки зрения), но несомненной реальности, которая определяет *незыблемую систему ценностей, предпочтений, критериев*, преломляющихся в конкретных желаниях и устремлениях отдельного человека. Мамардашвили постоянно апеллирует к этому миру вечных ценностей («богинь», по терминологии Пруста), который, по-видимому, необходимо признать *миром божественного бытия, миром абсолюта*. «Теперь мы понимаем, — пишет он, — что то, что называется миром желаний, — и есть мир отношения человека к божествам, по отношению к ним у него приняты какие-то обязательства... у человека есть структура пафоса, отношения через предметы к чему-то более

высокому. Скажем, через Альбертину — отношение к богине времени... И через Альбертину ты бежишь к этому. Но почему? Откуда это? Ответить на этот вопрос то же самое..., что ответить на вопрос, откуда вообще произошел человек. Мы можем лишь сказать, что то, что рождается в виде человека, — рождается под знаком этих пафосов или этих богинь. Но нам нужно вглядеться в этот факт и извлечь из него полезные следствия. А откуда сам факт — необязательно спрашивать, если он уже есть. Не случайно в древнем сознании он был символизирован идеей происхождения человека от Бога. Или, иначе говоря, рождения Бога в человеке и поиск Богом в человеке и через человека чего-то. Потому что когда мы стремимся к богине, конечно же, не мы стремимся — это было бы бессмысленно и избыточно Альбертина ничем не отличается от десятков тысяч других женщин, вполне способных заменить ее. Значит, бег внутри человека и посредством человека — это поиск, и потом смерть человека в Боге».[9]

Совершенно очевидно, что столь радикальную религиозную концепцию человека невозможно считать адекватной мировоззрению Пруста. Здесь еще раз можно повторить сказанное выше: Мамардашвили в своих лекциях скорее *опирается* на тексты Пруста, чем адекватно *интерпретирует* их. В то же время возникшее здесь обращение к идее Бога и божественного бытия как источника бытия человека нельзя считать случайным или метафорическим, на протяжении своего труда Мамардашвили не раз повторяет и разъясняет процитированную идею. Именно здесь мы впервые со всей ясностью сталкиваемся с тем, что в своем философском мировоззрении Мамардашвили, по сути, подхватывает и развивает идеи русской религиозной философии конца 19- начала 20 века, ведь изложенная концепция человека и его рождения-смерти в Боге буквально совпадает с основополагающей системой идей того направления в русской философии, которое получило ясное оформление уже у Достоевского и Вл. Соловьева и воплотилось в оригинальные концепции философов «серебряного века» (Н. Бердяева, С. Франка, И. Ильина, Л. Карсавина, П. Флоренского и др.).

То божественное бытие, или божественное измерение, которому постоянно причастен человек и с помощью которого он производит «интерпретацию» своего мира, переплетено с измерением, которое мы называем нашей земной реальностью, первое из них постоянно присутствует в нас и рядом с нами и определяет нашу жизнь и весь наш внутренний мир. «Вот мы говорим, — поясняет Мамардашвили, — что есть мир посюсторонний, а есть — потусторонний. Мы как бы разделяем: там живут боги и истина, а ниже живет большой мир, наш мир, мир смертных, мир лжи. Но религиозная и философская мысль утверждает, что внутри мира, в каждой его частице все это

[9] Там же С. 376-377.

соединено. Поэтому тот мир не «над», а он присутствует здесь, в малейшем. И модус его присутствия прежде всего — это независимость в нас от нас самих».[10] В этой идее, восходящей (как и предшествующая мысль о единстве человека и Бога) к философскому мистицизму средних веков и эпохи Возрождения (особенно к философии Николая Кузанского), Мамардашвили буквально повторяет центральный принцип русской религиозной философии, в том ее варианте, который носит название «философия всеединства» и в котором постулируется неразрывное единство и переплетенность божественного и земного, относительного и абсолютного, человека и Бога. То «независимое от нас» ядро нашего «я», о котором говорит Мамардашвили, и есть божественное измерение человека, то измерение, в котором он уже не есть этот конкретный, индивидуально ограниченный субъект и через которое *он един со всем бытием и со всеми другими людьми*. Выявление смысла этого единства (в пределе это и есть *всеединство*) составляет еще одну важную тему Мамардашвили.

Единство человека с окружающим миром и с каждым его элементом вытекает уже из того, что мы вообще не можем говорить о каких-то предметах и явлениях, существующих независимо от «я». В восприятие каждого явления мы «вкладываем» себя, и, значит, все, что есть в мире, содержит нашу сущность, наше «я», вместе со всеми его составляющими. Эту идею Мамардашвили иллюстрирует многочисленными примерами из романов Пруста и из нашей повседневной жизни. Он решительно отвергает концепцию человека (восходящую к Платону), полагающую человека независимым элементом реальности, замкнутым в своей субъективности и находящимся в чисто внешних отношениях с окружающим миром. Видимое бытие человека, ограниченное в пространстве и времени, — это только внешнее, поверхностное, иллюзорное выражение его подлинного бытия. Наше «я» «распределено» в мире, глядит на нас, словно отражения в разбитом зеркале, из каждого предмета и явления: «...все мы.. в каждый данный момент в силу того, что мы что-то совершаем, сознательно ли, бессознательно, намеренно или ненамеренно, давно или сейчас, — мы уже представлены вне нас в миллионах осколков зеркала нас самих, и это зеркало или осколки мы должны еще собрать, а можем и не собрать».[11] Впрочем, эта формулировка идеи единства «я» и мира еще недостаточно радикальна, она еще ориентируется на адекватное воспроизведение мировоззрения Пруста и подразумевает, что «я» только *отражено* в каждой вещи, но не тождественно ей, не распределено в мире в сущностном, метафизическом смысле. В последующих рассуждениях Мамардашвили радикализует эту идею, придавая ей *мистическое* содержание, ко-

[10] Там же. С. 156.
[11] Там же. С. 38

торое в точности соответствует тому, которое вкладывалось в нее русскими философами начиная с Чаадаева и славянофилов.

Поясняя смысл тех законов и состояний, которые Пруст в одном из своих отрывков назвал «таинственными» и которые сам Мамардашвили обозначает словом «мистика», он пишет: «Эти законы или состояния... описываются им (Прустом — *И. Е.*) как состояния, в которых я неотделим от мира. Я растворен с миром в его реальном измерении, я — бог. То есть я присутствую везде, где это вообще может возникать... Я растворен в мире, я есть непосредственно — это. Такие же состояния бывают в мистической любви. Это и есть мистика, или мистическое переживание, не в смысле описания мира, а в смысле мистического переживания в качестве несомненного факта нашей психологической жизни. Можно как угодно опровергать содержание мистических представлений, но мистическое переживание, как реальный факт нашей психологической жизни, опровергнуть или отвергнуть нельзя. Нельзя доказать, что этого не было, ибо он имеет последствия для строения нашей психологии, для того, каковы мы есть конкретно».[12] В этом описании мистических переживаний (по содержанию означающих соединение, слияние человека со всем бытием и с Богом) как основы человеческого бытия Мамардашвили почти буквально повторяет известные рассуждения Вл. Соловьева, который называл мистику «настоящим верховным началом всей жизни общечеловеческого организма»[13] и полагал мистические явления главной и основополагающей формой всей системы явлений, доступных человеку, — теми явлениями, которые соединяют человека с абсолютным центром *жизни*.[14]

В понимании жизни (бытия человека) Мамардашвили также близок ко многим представителям русской философии (впрочем, такое понимание было распространено и в западноевропейской философии конца XIX-начала XX века). Жизнь не может быть рационализирована, именно поэтому она таинственна и может быть «познана» только мистическим образом; «проблемой живого является сама жизнь — то, что является рождающим. Можно сдвинуться в точку рождающего, но знать его нельзя. Причем под словом «знать» я вовсе не имею в виду нечто непознаваемое в рациональном смысле, когда термины «познаваемое» и «непознаваемое» противопоставляются. Нет, имеется в виду другое. А именно: то, чего нельзя знать, — как это ни парадоксально, — и есть самое нам известное. Ведь нет ничего известнее тех чувств, которые мы испытываем. Это самое нам известное, самое близкое. Здесь и

[12] Там же. С. 187-188.
[13] *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // *Соловьев В. С.* Сочинения в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 154.
[14] Там же. С. 199-203.

скрывается жизненная тайна».[15] Точно так же понимали мистический опыт Соловьев и его преемники: С. Франк, Н. Лосский, Н. Бердяев, П. Флоренский и др. Особенно наглядно сравнение приведенной идеи с концепцией С. Франка. «Реальная необходимая связь, — пишет Франк в книге «Предмет знания», — неуловимая в мыслимом содержании — будет ли то содержание общей или индивидуальной стороны бытия — раскрывается *в живом знании*. Таково, например, сознание необходимости, с которой мы переживаем нашу собственную, личную жизнь, наши поступки. Кто знает свой "характер", свои общие склонности, симпатии, господствующие мотивы своего "я", тот сознает закономерность, управляющую его жизнью, но не как вневременную связь, не как призрачную отвлеченную форму: "если А есть, есть и В", а как реальную силу, действующую в нем; и точно так же индивидуальный факт не слепо констатируется им, а именно переживается, как реальность, истекающая из действия этой общей силы... Это есть живое знание, *знание-жизнь*, в отличие от *знания-мысли*».[16] В другой своей работе Франк указывает на вечную непостижимость, таинственность подлинного бытия, которое открывается нам в знании-жизни. «Действительность» есть то, что *постижимо* в реальности...; но сама *реальность*, из которой всплывает эта действительность, — именно в силу совпадения с самой конкретностью — есть *непостижимое по существу*... Это есть вечно таинственное, в чем и чем мы живем, — не далекое и скрытое от нас, а явственно воспринимаемое, точнее переживаемое — реальность, сама себе открывающаяся, — но открывающаяся в своей вечной, сущностной таинственности».[17]

Помимо явного совпадения представлений Франка и Мамардашвили о значении мистических переживаний для нашей жизни и познания здесь без труда обнаруживается сходство в понимании структуры реальности. Франк, в соответствии со стереотипом, заданным Вл. Соловьевым, различает «действительность», как рационально оформленный нашим сознанием мир, выделенный, «высеченный» из подлинной реальности, и саму эту реальность, которая является божественной, абсолютной и таинственной для нас, но которой, тем не менее, мы глубоко причастны и которую знаем каким-то особым мистическим знанием. Все это точно соответствует проводимому Мамардашвили различению мира, состоящего из вещей и свойств, и мира подлинной, живой, божественной реальности. Впрочем, в концепции Мамардашвили между этими двумя уровнями реальности есть еще и третий, которого нет у Франка, — это мир «фигур» (или «фигураций»), являющийся своего рода «мостом» или связующим звеном между иллюзорным миром вещей и

[15] *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). С. 466.
[16] *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 354.
[17] *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 289-290.

божественным миром абсолютных ценностей («миром богинь», в терминологии Пруста). Например, как разъясняет Мамардашвили, Альбертина в романе Пруста предстает в трех «ипостасях», трех измерениях бытия: с точки зрения обыденного, «нормального» (значит, «патологического» в своей сущности) восприятия это просто женщина, обладающая определенными и неизменными физическими и нравственными чертами, которую одинаково воспринимают все случайно увидевшие ее люди; с точки зрения влюбленного в него Марселя, в рамках его жизненного мира, она же выступает как уникальный объект желания, как единственная и неповторимая «фигура», концентрирующая («упаковывающая») в себе все обстоятельства своей жизни и жизни Марселя;[18] наконец, с точки зрения высшего, абсолютного понимания реальности и человека она же выступает как случайный «проводник» взаимосвязи Марселя с миром абсолютных ценностей — как «проводник» его устремления к «богине времени».[19]

Остается только описать положение человека в этой структуре реальности; здесь взаимосвязь идей Мамардашвили с идеями русских философов проявляется не менее ясно.

Поскольку в мистическом переживании человек ощущает свое тождество с миром, понятно, что человеческое бытие оказывается важнейшим элементом бытия как такового, своеобразным метафизическим центром бытия. Однако в этом качестве человек выступает уже не как отдельное «я», не как эмпирический индивид, а как абсолютное «я», как «*универсальная душа*» (термин Пруста). В этом моменте мы со всей наглядностью обнаруживаем глубокую двусмысленность и парадоксальность отношения Мамардашвили к традициям русской религиозной философии. С одной стороны, мы находим у него резкую критику того слагаемого русской философии, которое принято называть принципом соборности и которое Мамардашвили понимает как требование к «растворению» личности в коллективе, нации, государстве, как способ переложить ответственность с себя на коллектив. Но, с другой стороны, все его рассуждения об «универсальной душе», которая первична по отношению к любому эмпирическому «я», однозначно свидетельствует о том, что он сам всецело разделяет принцип соборности, понятый в его наиболее глубоком метафизическом смысле, так как его понимали Вл. Соловьев, С. Франк, Л. Карсавин и др. Нужно с сожалением констатировать, что и в данном случае и во многих других местах своих лекций, критикуя русскую философию, Мамардашвили подразумевает предельно поверхностную и искаженную ее интерпретацию, ничего общего не имеющую с ее подлинной метафизической сущностью. Если же правильно обозначить подлинное содер-

[18] *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). С. 404.
[19] Там же. С. 414.

жание русской философии, то окажется, что сам Мамардашвили без сомнений может быть назван представителем этой традиции, во многом просто повторяющим то, что было высказано выдающимися русскими философами XIX-XX веков.

4

Итак, согласно Мамардашвили, в мистическом переживании, составляющем основу бытия личности, основу всей нашей психологии, человек осознает свое единство не только со всем бытием, миром, но и со всеми людьми. Это и есть ощущение причастности отдельной личности к «универсальной душе», к абсолютному «я», которое является подлинной реальностью, в то время как эмпирическое «я» оказывается такой же «иллюзией», таким же точно «произведением» наших сознательных актов, нашего «нормального» восприятия, как и любой неизменный объект. Как пишет Мамардашвили, «мистическое ощущение — это ощущение себя присутствующим во всем мире, во всех событиях мира; они случаются тогда, когда я присутствую... Но в каждом случае это является нашей жизненной задачей, которая сводится к нахождению себя, а это мы можем сделать, только пройдя пелену самих себя, — мы разрываем пелену того, что называем собой, своим «я», чтобы за этой пеленой найти себя, то есть истинного действительного себя. И там, где мы найдем, говоря словами Пруста, там, — я цитирую упомянутый фрагмент по книге «Против Сент-Бёва», писатель или поэт обменял свою индивидуальную душу на душу универсальную (р. 417). То есть точка выхода к действительному себе есть точка обмена своего индивидуального, психологического «я» на универсальную душу».[20] И еще по поводу соотношения двух форм «я»: «Есть две категории «я», термин «я» употребляется в двух смыслах: первый смысл или первая категория «я» — то, что я назвал неопределенным, апейроном, безразмерным и неизмеримым хранителем определенного материала сознания. И второе — все другие, множественные «я». Все определенные «я» не могут быть одним, их много. В том числе много Марселей, много Альбертин, Сванов и так далее... Действительным, истинным «я» Пруст называет первое, безразмерное «я». И это же «я» есть «я» поэта или художника, или, на другом языке, некоторый действительный внутренний человек. Но всегда лишь возможный человек. Никогда не этот».[21]

Странным образом Мамардашвили приходит к понятию, которое начиная с философии Г. Сковороды было одним из важнейших для русских религиозных мыслителей, — к понятию «внутреннего человека» Оно играло особенно большую роль в философии славянофилов (А. Хомяков, И. Киреевский) и всегда описывало некоторое божественное духовное ядро личности, в котором снимается разделение отдельных качеств и свойств «внешнего» человека. По-видимому, Мамардашвили именно так интерпретировал это понятие; в одном из фрагментов он почти текстуально повторяет рассуждения славянофилов по этому поводу: «Ведь каковы бы ни были деления на различные области жизни и мысли, все они корнем своим уходят в индивида, и где-то, на каком-то уровне его сознания, все совмещено, — живя, мы одновременно живем нашей головой и телом и в философии, и в литературе, в поэзии, живописи, в практической жизни. На каком-то уровне сознания, — а на этом уровне решающие жизненные проблемы и существуют, — все дано в некотором синкретическом виде».[22]

[20] Там же С. 302-303
[21] Там же. С. 356

Может показаться, что радикальное отличие Мамардашвили от той традиции, которую задали в русской философии славянофилы, заключается в том, что он оценивает личность не с точки зрения ее взаимосвязей с Богом и абсолютной реальностью, а только в меру ее ответственного выбора, в меру ее самостоятельности и личной моральной убежденности, выросшей из души человека, а не позаимствованной извне. Однако если мы внимательно проанализируем высказывания Мамардашвили на этот счет, окажется, что и здесь нет никакого противоречия с указанной традицией, более того, без труда можно показать, что позиция Мамардашвили основана на тех же принципах, что и позиция большинства русских философов XIX-начала XX века.

В «Лекциях о Прусте» Мамардашвили постоянно использует оригинальное понимание основного принципа декартовской философии, подробно изложенное им в «Картезианских размышлениях». В этой более ранней своей работе Мамардашвили интерпретировал этот принцип как описание экзистенциальной основы единичной человеческой личности: подлинная сущность личности открывается только после «редукции» всего того, что определяется внешними отношениями личности с миром свойств и качеств. В «Лекциях о Прусте» соответствующая процедура, приводящая к выявлению в каждом человеке его истинного содержания, называется *индивидуацией* и связана с осознанием человеком своей причастности ко всему происходящему в мире, с появлением в человеке чувства ответственности за каждое происходящее в мире событие — так, словно это результат его *личного* поступка. «Индивидуация — это ничем другим не заместимое мое существование в акте восприятия, что и обозначено формулою Декарта: cogito ergo sum. Если это не совершилось, то не существует никакого временного движения смысла и истины... Никто другой вместо тебя это не сделает. Нет никакой налаженной машины, в которой смыслы складывались бы и извлекались разделением труда,

[22] Там же. С. 301.

передачей своих обязанностей другим и тому подобное. Именно это называется предназначением... «Предназначение» или «призвание» должно пониматься нами не как термины готового мира, — в котором существуют монтёры, писатели, философы и так далее, или в котором существуют качества, события, качество быть добрым или злым, скупым или щедрым, качество быть красивым, некрасивым. Это готовый мир и слово «призвание» принадлежит этому миру. Но сейчас мы имеем в виду что-то другое. Слово «призвание» мы применяем к какой-то воображаемой точке, в которой в мире может совершиться событие: например, акт восприятия или акт волнения, радости, состояние влюбленности — но осуществится это лишь в той мере, в какой я смогу в этой точке дополнить или до-пределить этот акт своим состоянием».[23]

Такой позиции личности Мамардашвили противопоставляет позицию человека, целиком растворенного в привычках и оценивающего себя и мир в системе отсчета, заданной его социальными ролями («монтёр, писатель, философ»), его принадлежностью к определенной культуре, нации, государству[24]. Именно здесь, разъясняя смысл противостояния двух указанных позиций, Мамардашвили высказывает одно из самых резких суждений о специфике русской философии и даже всей русской культуры, которая, по его мнению, всецело основана на второй, ложной позиции и принуждает личность к этой позиции. «Чертой российской культуры, — заявляет он, — не в этническом, конечно, смысле слова, — является нечто совершенно антипрустовское — это можно назвать абсолютной зачарованностью внешним... абсолютная зачарованность внешним — это ожидание, что добро вне меня будет существовать само по себе, что дух может существовать сам по себе, что коллектив существует сам по себе, и в точке соприкосновения с ним можно раствориться, лишь бы коллектив был хорошим».[25]

Объяснить причины появления этого суждения, ничего общего не имеющего с действительностью, можно двумя причинами. Во-первых, как уже говорилось выше, почти все высказывания Мамардашвили о русской философии и об основных составляющих российского общественного сознания свидетельствуют о том, что он очень плохо знал «первоисточники» — оригинальные работы русских мыслителей, и ориентировался на расхожие стереотипы в оценке наиболее известных из них (Достоевского, Бердяева, Вяч. Иванова). Во-вторых (что особенно наглядно проявляется в данном эпизоде), Мамардашвили, безусловно, был мыслителем, находившимся в резкой духовной оппозиции к существовавшему в СССР режиму; прекрасно понимая всю порочность и бесперспективность сложившегося политического поряд-

[23] Там же. С. 92-93.
[24] Там же. С. 98-100.
[25] Там же. С 74.

ка, он видел его истоки и причины в духовной ситуации России конца XIX-начала XX века и без заметных поправок переносил свои негативные оценки современного строя на эту духовную ситуацию. При этом он игнорирует тот факт, что духовная атмосфера, в которой вызревала русская революция, была очень многообразной и сложной, содержала очень разные составляющие, часто полярные друг другу. Называя чертой русской культуры «абсолютную зачарованность внешним» и приводя в качестве примера высказывания А. Блока, Мамардашвили совершенно не видит (или в увлечении найденным «объяснением» всех наших бед просто упускает из виду), что в русской культуре всегда присутствовала и присутствует прямо противоположная черта, имеющая гораздо более глубокие корни и нашедшая себе выражения у многих известных мыслителей, — убеждение в глубоко *личной* форме отношения человека к Богу, добру и красоте и предельной *личной* ответственности за все происходящее в мире. Не говоря уже о персонализме Бердяева, очень близкого к персонализму многих западных мыслителей первой половины XX века, можно привести множество высказываний русских мыслителей от Чаадаева до Ильина и Франка, прямо опровергающих ту прямолинейную оценку основных черт российской культуры, которую дает Мамардашвили. В качестве примера обратимся к философским сочинениям Ивана Ильина.

Через все творчество Ильина проходит мысль о различии «подлинного» и «неподлинного» существования человека, и в этом пункте его размышления ничем не отличаются от того, что говорит Мамардашвили по поводу противоположности двух позиций — «ложной», связанной с «растворением» во внешнем и всеобщем и «правильной», предполагающей личное со-участие во всем происходящем в мире. Описывая смысл «пошлого», «неподлинного» существования, Ильин говорит как раз о той «зачарованности внешним», которую Мамардашвили совершенно безосновательно приписывает всей русской культуре. Наоборот, «подлинное» существование, по Ильину, связано с уходом в глубину своей души, с предстоянием личности «один на один» перед Богом. В противоположность утверждению Мамардашвили о том, что русская философия отдает предпочтение коллективизму и социальности в ущерб личному началу человека, Ильин утверждает приоритет индивидуального и личного даже в самом главном акте духовной жизни — в предстоянии человека перед Богом. Как пишет Ильин, «все люди *своеобразны и единственны в своем роде и в своей субъективности...* И потому каждый из нас, несмотря на постоянное, повседневное, — сознательное и бессознательное — общение, совершает свою жизнь и осуществляет свой земной путь от рождения до смерти в *глубоком и неизбывном одиночестве*. Об этом одиночестве отрадно забывать; но его необходимо помнить».[26] Отсюда следует невозмож-

[26] *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 43

ность иного обращения к Богу как только в одиночестве своей собственной души; как утверждает Ильин, молящийся человек *«ушел в свою одинокую глубину и пребывает с Богом наедине»*.[27] Именно поэтому главным условием, обеспечивающим правильную структуру «религиозного акта», оказывается духовная свобода человека. Отсюда следует совершенно неортодоксальное определение религии: «Религия есть *свободное цветение личного духа*».[28] Только благодаря внутренней концентрации личности и выявлению в душе «огней личной жизни», которые есть преломление Божьего света, человек обретает безусловный «центр» и становится самостоятельным *бытием*. «Напротив, человек, лишенный такого центра (сознаваемого или несознаваемого им самим!), — имеет *«существование»*, но не имеет *«бытия»*, он не есть самобытный творческий источник жизни, истории, культуры и государства; он только «медиум» внешних влияний и внутренних страстей».[29]

Столь же наглядно можно продемонстрировать параллели в рассуждениях Мамардашвили и Ильина по поводу моральной ответственности личности. В самой известной своей книге «О сопротивлении злу силою», целиком посвященной этой проблеме, Ильин с предельным радикализмом заявляет об абсолютной ответственности каждого из нас за каждый свой поступок и за каждое событие в мире.[30] При этом, призывая каждую личность к неустанной борьбе со злом в мире, Ильин указывает, что в первую очередь эта борьба должна быть направлена на искоренение зла в своей собственной душе, а затем уже — на искоренение зла в других. Это опровергает еще одно странное утверждение, содержащееся в «Лекциях о Прусте», где Мамардашвили говорит, что Пруст «и в себе, и в других видит корни, из которых вырастают ложь и майя», а русские писатели и мыслители, якобы, только в других видят этот «мрак», а себя полагают безгрешными.[31]

Еще раз подчеркнем, что изложенные здесь мысли Ильина вовсе не являются исключением из правила, те же самые идеи мы без труда обнаружим и у других русских философов и писателей. Позиция Ильина в данном случае особенно показательна потому, что его традиционно рассматривают как наиболее радикального сторонника славянофильской, почвеннической линии в русской философии, в которой, казалось бы, явное предпочтение должно отдаваться тому самому «растворению в коллективе» (в нации, государстве, церкви), о котором говорит Мамардашвили.

[27] Там же С. 49.
[28] Там же. С. 90.
[29] Там же. С. 305.
[30] Подробнее об этом см.: *Евлампиев И. И* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. С. 179-231.
[31] *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). С. 73

Завершая изложение взглядов Мамардашвили, необходимо еще раз отметить важнейший элемент его представлений, в котором особенно ясно проступают «русские» духовные корни. Говоря о «призвании» и «предназначении» человека к со-участию «здесь и теперь» в «сотворении» мира, настаивая на абсолютной ответственности человека за каждое событие, он в качестве метафизической основы этого «призвания» и этой ответственности указывает на то же самое предстояние личности перед Богом, о котором писал Ильин и вместе с ним вся русская философия. Любопытно, что, говоря об этом, Мамардашвили забывает о Прусте, у которого вряд ли можно найти столь характерное религиозно-метафизическое обоснование личной ответственности человека; в этих случаях он обращается к мистической традиции в философии, к Николаю Кузанскому, к Данте (хотя естественней было бы обратиться за таким обоснованием к Достоевскому и Соловьеву). Например, пересказывая сцену из «Новой жизни» Данте, повествующую о сне, в котором Данте явился Амур, символ познания, Мамардашвили пишет. «Амур говорит Данте: все встали в центре моего взгляда. Он сам — центр... А ты — нет. И изволь встать. Вот что понял Данте во сне: ему нужно встать там, где и другие, на равном расстоянии от центра взгляда. Какого взгляда? Который меня видит. И проявлять сдержанность перед лицом (взглядом) того, кто наблюдает и кому я должен свидетельствовать. Это свидетельство нужно Ему, ибо сумма этих свидетельств и есть Бытие».[32] Если в данном случае еще не до конца ясно, о ком говорит Мамардашвили, перед кем каждый из нас должен «проявлять сдержанность» и кому должен «свидетельствовать», то в других фрагментах (уже цитировавшихся выше) он прямо скажет, что в основе личностного бытия человека и его ответственности перед миром лежит мистическое чувство единства со всем бытием и с Богом.

Таким образом, тот факт, что Мамардашвили во всех своих трудах особое значение придает идее личной ответственности человека и личному со-участию в бытии, нисколько не противоречит утверждению о наличии в его взглядах совпадений с ключевой парадигмой русской религиозной философии. Если бы Мамардашвили лучше знал сочинения русских мыслителей, он не стал бы противопоставлять свою позицию их взглядам. Более того, это знание помогло бы ему избежать некоторых очевидных противоречий в своей системе идей, поскольку русские философы начала века сумели дать глубокое и естественное решение тем ключевым проблемам, с которыми столкнулся Мамардашвили и которые он не смог разрешить. Особенно заметно противоречие в подходе Мамардашвили к проблеме истины и пути человека к истине. С одной стороны, он неустанно повторяет, что не может быть никакой истины без личного соучастия человека и без прохождения человеком личного пути к

[32] Там же. С. 41.

истине: «...истина не лежит где-то в конверте или в уголке какого-то пространства, куда мы могли бы прийти и взять ее. И нам не пришлют ее по почте, поскольку она не может быть положена в конверт. Истина есть интерпретируемая истина».[33] Развиваемая Мамардашвили оригинальная концепция времени, как формы (продолжительности) усилия, с помощью которого мы «извлекаем» смысл из происходящего и случающегося, целиком основана на том, что истины как чего-то заранее заданного и абсолютного в мире нет и быть не может: «Если истина есть, то акт узнавания не добавляет к ней ничего, и поэтому временная точка совершенно безразлична».[34]

Но, с другой стороны, мы находим в «Лекциях о Прусте» утверждения явно противоположного характера, где речь идет о том, что вся полнота истины о человеке и мире всегда уже *есть* вне человеческого сознания и вне процессов понимания и интерпретации. В понимании и интерпретации мы только «восстанавливаем» в своей душе эту предсуществующую (божественную, абсолютную) истину.[35] Это убеждение в предсуществовании истины присутствует и в фрагменте, где речь идет о необходимости для человека двигаться к тому знанию, которое даст представление о «мире без людей», о мире, увиденным «первым светом».[36]

Явное противоречие в требованиях Мамардашвили: с одной стороны, он требует «индивидуации», восприятия мира с глубоко личной точки зрения, так, чтобы под каждое восприятие было «подставлено» «я» человека, и, с другой стороны, предполагает, что развитие человека связано с умением видеть «мир без людей», — соотносится с более общим противоречием, о котором уже говорилось выше, – с противоречием между убеждением в абсолютной ответственности личности в каждый момент «здесь и теперь» и убеждением во вторичности конкретного эмпирического «я» по отношению к «универсальной душе». Конечно, в рассуждениях Мамардашвили можно обнаружить определенные подходы к разрешению этих противоречий, к разработке своеобразной диалектики индивидуального и соборного, человеческого и божественного. Однако эти подходы только намечены и не доведены до ясной концепции. В то же время в русской философии 19-начала 20 века те же противоречия были разрешены в рамках глубокой метафизической концепции — *концепции всеединства*, ко-

[33] Там же. С. 430.
[34] Там же С 472
[35] Там же С 38
[36] Там же. С. 84-86

торая и стала главным достижением русской мысли (особенно талантливую разработку она получила в философских построениях Вл. Соловьева, С. Франка и Л. Карсавина). Остается только сожалеть, что Мамардашвили, интуитивно уловив в своем творчестве наиболее важные принципы русской философии дореволюционного периода, прошел мимо ее наиболее глубоких и содержательных образцов.

Россия и христианство в рассуждениях П. Я. Чаадаева

А. А. Ермичев

Для знакомого с литературой о П. Я. Чаадаеве тема предлагаемой статьи может показаться более чем банальной. Однако автор надеется на некоторую новизну в ее рассмотрении за счет по иному прочитанного контекста отечественной мысли.

Что собственно имеется в виду?

Надо признать, что мы читаем ее историю по знакомым прописям славянофильства и западничества. Делаем мы это не по привычке, а повинуясь такому объективному устройству нашей интеллектуальной истории. Славянофильство и западничество, взятые в предельно широком смысле этого слова, действительно образуют то, что можно именовать парадигмой русской мысли. Поэтому, например, П. Н. Милюков сочиняет статью о «разложении славянофильства», будучи западником; С. Л. Франк трактует марксизм в России в качестве последовательного западничества в противовес народничеству-славянофильству и т.п. Мы почти машинально раскладываем имена и явления русской мысли на эти две партии. Когда же мы обнаруживаем что-то неудобное для знакомой дихотомии, то в неудобном мы сразу усматриваем противоречия, взвешиваем их стороны, чтобы оценить это странное — хотя бы в «целом». Имярек в целом — западник. А вот этот — в целом славянофил (западник), а на следующем этапе — западник (славянофил). Так и толковали Чаадаева.

А почему бы и нет? Мы у него находим три варианта оценочных суждений о России, которые «уложились» в разные отрезки времени. Первый приходится на конец двадцатых годов, когда создавались знаменитые «Письма». В них говорится о неисторичности русских, даже об иной их физиологии, нежели у европейцев; здесь Россия примечательна лишь пространствами да всеобщим рабством. Разумеется, говорит проницательный историограф, Чаадаев — западник.

Уже после «Писем», но до «телескопской истории» и особенно в «Апологии сумасшедшего» Чаадаев, разумеется — славянофил. В его голосе звучат оптимистические мотивы. Он говорит об исторически молодом народе, кото-

рый может учесть опыт европейцев и даже станет мировым посредником в их делах.

Но очень больно разочаровывает Чаадаев последних лет его жизни, времени Крымской кампании. «Выписка из письма неизвестного к неизвестной», статья в «L'Univers» — это, конечно, никак не западничество, а какое-то мрачное самоедство. Отчаяние Чаадаева велико; оно слепит ему умственный взор — философ почти призывает покарать Россию.

Такие повороты у Чаадаева породили, в свою очередь, три историографические позиции. Согласно одной из них Чаадаев сближается со славянофилами (Н. Г. Чернышевский, А. Койре), другая, более распространенная, говорит о западничестве мыслителя, третья — о «зигзагообразном» пути Чаадаева (Д. И. Шаховской), о «возвратно-поступательном» движении его мысли (Б. Н. Тарасов), об отношении «притяжения-отталкивания» между Чаадаевым и славянофилами (З. В. Смирнова).

Первая позиция неудовлетворительна. Даже когда Чаадаев признавал, что он «несколько ославянился» (2, 174)[1], он не переходил известных ему пределов.

Достаточно прочитать письмо Ю. Ф. Самарину от 15 ноября 1846 года, в котором П. Я. Чаадаев, немножко покаявшись за свой европеизм времени работы над «Философическими письмами», вместе с корреспондентом признает, что-де «мы слишком мало походим на остальной мир, чтобы с успехом подвигаться по одной с ним дороге» (2, 197) Он предлагает всем «работать единодушно и добросовестно в поисках его (исторического пути России *А.Е.*) каждый по его разумению» (Там же), но далее этого он не делает ни единого шага навстречу славянофильству. Главный аргумент в пользу неславянофильства Чаадаева — не только его постоянная ирония над «особенной национальностью» славянофилов, и их «квасным патриотизмом», а чаадаевское отношение к православию, которое он так же, как и славянофилы положил основанием народного характера и русской истории.

Квалифицировать Чаадаева в качестве западника возможно лишь с известным усилием. Если это делать, то под Западом нужно иметь в виду добуржуазную Европу, и необходимость повторять путь европейского просвещения (о чем он сказал в «Философических письмах») относится именно к старой Европе.

Во-вторых, он не западник в общепринятом смысле этого слова, когда им обозначается апелляция к светским (наука) регуляторам общественного

---

[1] Все ссылки на Чаадаева даны по изданию. П. Я. Чаадаев. Полное собрание сочинений и избранные письма. ТТ. 1-2. М., «Наука», 1991. Первая цифра в скобках указывает на том, прочие, после запятой, страницы

развития или к буржуазным ценностям. В-третьих, с определенного времени, которое можно было бы датировать письмом к А. И. Тургеневу октября-ноября 1835 года, он всегда подчеркивает что-де мы — не Запад; ожидает, чтобы наша всегдашняя связь с Европой прервалась, а нашу интеллектуальную зависимость от Европы скорее рассматривает как досадное бремя (см. 2,94-100).

На мой взгляд, третья позиция, учитывающая «неодномерность» Чаадаева, наиболее адекватно характеризует Чаадаева. Но и она предполагает незыблемость и единственность «славянофильско-западнической» парадигмы русской мысли. Вот и получается, что Чаадаев — «поистине «беззаконная комета в кругу расчисленных светил» с ее странным, необычным свечением».[2]

Но, быть может, «зигзаги» и «сближения», «противоречия и этапы» имеют какую-то свою логику, иную, чем логика отношений славянофильства и западничества? Разве мы не знаем об иных явлениях русской мысли, которые изначально, хотя и не всегда осознанно и последовательно, ориентировались на вненациональные ценности — социальные и религиозные? И разве, имея в виду это обстоятельство, мы не увидим в русской мысли прихотливого вплетения мотивов национально-ограниченных славянофильства и западничества (да, да, и западничества! — принцип личности был принципом *европейской* личности!) в более широкие вненациональные структуры социализма и социального христианства. Обе эти структуры возникают в драматический отрезок времени между 1825 и 1848 годами и постепенно, — а не сразу и не вдруг — становятся самостоятельными, освобождаясь от «национальных одежд».

Если линия не славянофильской и не западнической, а социалистической организованной общественной мысли в России была хорошо обозначена и исследована марксистами (Г. В. Плеханов, В. И. Ленин, а затем советские историки философии) то другая линия еще должна быть прочерчена. При первом же подходе к ней обнаруживается, что ее содержанием является долгий ряд попыток модернизации христианства и православия. Сначала ими христианство утверждается в качестве социальной силы (социальное христианство), а затем развивается в направлении христианского синкретизма (внеконфессионального христианства), быть может, неохристианства (в духе Д. С. Мережковского) и экуменизма.

По-видимому, эта линия начинается у масонов, общественную значимость обретает у Чаадаева и славянофилов, которые призвали к оцерковлению жизни и созданию религиозной культуры, получает второе рождение в последней трети XIX века (у В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского), и в XX веке расцветает в русском духовном ренессансе. Линия не сплошная, но составляемая из отдельных отрезков ее у отдельных мыслителей; не прямая, а с уклонами и отводами то ли в какую-либо из конфессий, то ли в преимущества национальных особенностей социального бытия. Все это в названной линии имеется, но имеется и она сама с ее общим направлением — от восприятия христианства как школы и практики истинной жизни к поискам аутентичного христианства, быть может, свободного от конфессиональной «ограниченности».

[2] Смирнова З. В. Славянофилы и Чаадаев // Историко-философский ежегодник. М., 1995. С 127.

Имена, образующие эту линию — не славянофилы и не западники или, лучше сказать, и славянофилы и западники вместе. Их девиз — чаадаевские слова: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное — это любовь к истине... Не чрез родину, а чрез истину ведет путь на небо» (1, 523-524). Все они — патриоты или «ненавистники России» лишь в одной мере — как их страна исполняет или не исполняет свою христианскую предназначенность. Они, если и ставят Россию в отношение к Европе, а православие в отношение к католицизму и протестантизму, но сами углубляются в основание этого отношения — в аутентичное христианство. Отечественное богоискательство является столь же неотъемлемой, и столь же существенной основой русской интеллектуальной и социальной истории, как и социализм. И подобно тому, как социал-демократы и большевики дописали то, что не могло быть дописано деятелями русского освободительного движения, так и развитие русской религиозной мысли после Чаадаева договорило то, что не мог сказать «басманный философ».

* * *

В «Философических письмах» Чаадаев называет «неведение истины» главным пороком России, а это значит, что в «повороте» на отечественную историю их положительное содержание сводится к следующему тезису: если «окончательное просветление» истории вытекает из ее «общего смысла», то любой народ, желая понять свое настоящее и «предвидеть тот путь, который ему надлежит пройти в будущем» (1,397), должен обратиться к своей истории. Она же потому выступает учительницей настоящего и повивальной бабкой будущего, что в ней и получает выражение этот самый «общий смысл».

Иное дело, что Чаадаев сконструировал «общий смысл» из различных содержаний европейской мысли — преимущественно католических писателей Франции и немецких философов, напитал его настроениями религиозных исканий России эпохи Александра I (от масонского внеконфессиального христианства до социально-просветительной ориентации Библейского общества), а затем стал прилагать его к русской истории как некий аршин. Неуди-

вительно, что стоящая перед мыслителем задача вырисовывалась в следующем виде: известны и цель истории — это Царствие Божие на земле или Церковь, и известен характер осуществления истории — провиденциализм. Тогда почему же мы, русские, оказались как бы вне действия Промысла, хотя и должны были ему подчиниться?

Ответ на этот вопрос он дает в своем учении об истории как Богочеловеческом процессе: история есть взаимодействие свободы и Божественного промысла, в котором человек оказывается в *роли строптивого ученика, все шалости которого Учитель непременно обращает к его же благу.*

Следовательно, в процессе истории, то есть в прорастании христианской истины в социальность нужно различать две стороны: общее и непреложное действие христианства на общественную жизнь и характер восприятия этого действия самой социальностью. Дистанция между этими двумя процессами образована человеческим злоупотреблением даром Божественной свободы. Оно же всякий раз потрясает все мироздание (см. 1,375-376), и вот «честолюбивому уму» Фотия удается похитить семью народов Севера у вселенского братства современной цивилизации (см. 1, 331). Таким образом, единый процесс воспитания рода человеческого предстает двуединым процессом взаимодействия промысла и свободы человека, принадлежащего сразу двум мирам — физическому и духовному.

От взаимодействия с первоначальными понятиями, вброшенными самим Богом в нашу душу (см. 1, 354) рождается «общее сознание», «общий дух» народов, «особенный круг идей», образующий нацию, составляющий ее сущность, способный вознести их «к более совершенному нравственному состоянию и направить к бесконечному развитию…» (1,329). Этот дух вынуждает человека встать в «общий строй» нравственного закона, который в предельном своем воплощении предстает целью — Царством Божиим на земле. В христианстве «все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле» (1,332). Так христианство предстает Чаадаеву прежде всего культурной, социальной сила, но при этом не теряющей своего трансцендентного характера.

Чаадаев никогда не забывает подчеркнуть трансцендентный двигатель церковной, культурной и личной жизни и его действие в них. Социальный прогресс есть прогресс водворения Истины, церковный, религиозный прогресс. Вне его, не признавая его, человечество будет обречено на призрачную мечту о совершенстве, которую лелеют философы, но опровергает каждая страница истории.(1,332,333). Христианский мир есть мир прогресса и наоборот — иначе была бы непонятна искупительная жертва Христа. Став однажды христианским, мир устремился по колее совершенствования нравственного закона (охватывающего, естественно, и учреждения).

Удивительное чаадаевское сближение трансцендентного с земным саркастически откомментировал Н. И. Ульянов: «Чаадаев — предтеча тех наших философов, что вызывают подозрение в панибратских отношениях с Господом Богом, так много они знают о нём и так смело говорят от его имени. «Он так восхотел»… Петр Яковлевич всегда в курсе идей и намерений Бога…».[3]

Но совершенного мира надо желать, надо осуществлять его в своей личной жизни (во втором «Письме» Чаадаев дает своему адресату ряд советов, как обустроить быт и поведение, чтобы достигнуть нужного состояния духа) и в жизни народов (нам, русским, «необходимо стремиться всеми способами оживить наши верования и наше воистину христианское побуждение…» т.е. импульс — 1,334). Христианство Чаадаева — действенное: «по его теории, спасение есть дело всего человечества на всем протяжении истории, и отдельная личность всецело поглощается этим всемирно-историческим процессом… Идее личного спасения как бессмысленной и неосуществимой противопоставляется чисто социальная идея коллективного спасения».[4]

В противоположность начальному замыслу Чаадаева такое представление радикально преодолевает евангельский дуализм, стирает границы Земли и Неба *и делает понимание христианства у философа чаадаевским христианством*, что и определило гуманистический характер его аргументации против «преувеличенного спиритуализма» и «узкого аскетизма» (2,142) традиционного христианства, понимаемого в духе личного спасения. «Утверждают, что «христианство должно было воздействовать на личность» а «до общества и всего рода человеческого ему дела нет», говорят также, что «христианство вовсе не заботится о земных благах», а «возвышенная молитва» да придет царствие твое» — де, лишь нескромное пожелание, которому никогда не суждено сбыться». Это не так. Эта «возвышенная молитва» заключает в себе «всю социальную идею христианства», имеющую обращенность к «обществу и всему роду человеческому» (2,471). Христианство имеет целью восстановление того «порядка вещей», который господствовал в мире до грехопадения, до «злоупотребления человеческой свободой»; на небе Царство Божие не прерывалось — пусть оно настанет снова на земле (2,470). Говоря об исторической стороне христианства, Чаадаев поясняет, что таковое содержание раскрывается в девятом члене символа веры — о вере в единую святую, соборную и апостольскую церковь. Историческая сторона христианства находит свое прямое (но не единственное выражение в существовании Церкви как органа «непосредственной передачи истины в непрерывном преемстве ее служителей» — 1,321). Церковь есть «видимое проявление Божественной веч-

[3] П. Я. Чаадаев. pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб. 1998. С. 500.

[4] М. О Гершензон. Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989 С 161

ной силы» служащее постоянным поучением для человечества. Церковь есть факт, и есть идея, ставшая идеалом, реализация которого дает социальную систему. Представление о Церкви как идеале Чаадаев дает в одном из своих отрывков: «… человек выйдет навсегда из сферы отвлеченности, став подлинно социальным существом; отдельные общества отрешатся от своего одиночества и добровольно присоединятся к великой семье народов; естественный строй, в котором народы еще живут противопоставленными друг другу, уступит место строю всеобщему; наконец, человечество, сама идея которого была ранее едва постижима, сотворит себя живым, конкретным, действительным и станет человечеством совершенным, истинным именем которого будет Ц е р к о в ь Г о с п о д н я» (1,505). Кафоличность — вот желанная Чаадаеву форма признания общей для всех народов христианской церковной и — тогда же — социальной задачи. Эта задача и определила отношение Чаадаева к Европе и к России.

Всемирность исполняется в Европе. Кафолическая церковь — это католичество. Католицизму мыслитель приписывает не только заслуги социального и культурного прогресса европейцев («… призвание церкви в веках было дать миру христианскую цивилизацию, для чего ей необходимо было сложиться в мощи и силе» (2,142), но даже водворения «в известном смысле» (1,336) Царства Божьего на земле. Католики действовали вполне «в духе Евангелия». Чаадаев не устает восхищаться социальной активностью католической церкви и с похвалой говорит о священнике, который «не смотрит, сложа руки, на проходящих мимо людей, он стучится во все двери» он везде со своим Христом» (2,100), или о проповеди в Западной церкви, определенной не догматами, а самой жизнью, составленной из множества разнородных начал» (2,170). «Начало католичества есть начало деятельное, начало социальное, прежде всего… Одно оно восприняло Царство Божее не только как идею, но еще и как факт…» (2,100).

Но Чаадаев идет далее в своем панегирике социально-политической свободы католической церкви. Отождествив социальный прогресс европейского общества с его христианизацией, он оправдывает свободное отношение католической церкви к догматам, признавая тем самым некоторую возможность догматического развития вероучения, то есть делая прорыв ко внеконфессиональному христианству. «Хотите, я коротко изложу вам всю историю filioque?» — спрашивает он свою корреспондентку. Пояснения Чаадаева в этом случае представляют пример изощренной казуистики, питаемой, впрочем, убеждением в канонической значимости католической церкви. Именно поэтому, считает он, «текст в ее глазах имеет лишь условное значение» (2,245) и, когда христианское дело подвергается некоей опасности («. .символ веры составляют лишь тогда, когда возникает какая-либо ересь…» — 2,244), тогда следует руководиться не буквой, но духом религии и внести нужные измене-

ния в канон. «Бог соизволит простить им их заблуждение (относительно «буквы» — *А.Е.*) благодаря их пылкой любви к его возлюбленному Сыну» (2,246).

Чаадаев не умолчал о неизбежных при этом «поражениях» церкви — удивительная судьба ее «должна была вызвать у нее соблазн злоупотреблений, и, несомненно, что человек слишком часто вмешивался в ее дела, что интересы земные неоднократно переплетались здесь с интересами небесными» (2,243). Но это наблюдение не остановило его вольного, слишком вольного отношения к Священному писанию: используя силу ***своего*** (выделено мной — *А.Е.*) хорошо дисциплинированного ума, руководимого ясной верой и свободного от всякого корыстного чувства», он считает «невозможным принять учение об одинаковой важности всего находящегося в Писании» (2, 134). К такому отношению Чаадаева к Библии мы еще вернемся.

Легко заметить, что в толковании причин и общего хода европейского социально-нравственного и христианского прогресса, позиция Чаадаева ясна, неизменна и однозначна. Если о чем-то следует предупредить, то лишь о том, что постоянной и глубокой была привязанность мыслителя к «доброй старой Европе, той, которая жила «в полном спокойствии за свое настоящее и будущее» до революции «золотой посредственности» в 1830 году. Новая Европа ему отвратительна, и в наследии мыслителя мы не найдем ни признания закономерности и необходимости буржуазного переворота, ни его оправдания.

Возвращаясь же к вопросу о прогрессивной гармонии христианства и общества на Западе, должно заметить, что, по мнению Чаадаева, она изначально определилась географической удаленностью руководства Западной церкви от Константинополя и приобретенной вследствие этого ее независимостью от светской власти, свободой произношения и осуществления Истины. Постепенно «… ее епископы простирают свою власть на светский быт и римский патриарх, опираясь на престиж, какой сообщали ему этот высокий сан, кровь мучеников, которою пропитана почва вечного города, преемственная связь со старшим из апостолов, память о другом великом апостоле и, в особенности, присущая христианскому миру потребность в средоточии и символе единства, мало-помалу достигает той мощи, которая потом вступит в единоборство с империей и одолеет ее» (2,189).

Менее определенно мы можем восстановить взгляды Чаадаева на место Восточного христианства в истории России. Дело в том, что после катастрофы 1836 года его возможности высказаться были сведены к минимуму — беседе, письму и записям для себя, известных под названием «Отрывки и разные мысли» Все, что сохранилось, с большим трудом поддается упорядочению.[5]

[5] См. статью З. А. Каменского и М. И. Лепехина «Судьба литературного наследства», «Комментарии и примечания к текстам на французском языке» и примечания, предложенные к текстам на русском языке в первом томе «Полного собрания сочинений и писем» П. Я. Чаадаева. М., 1991

Кроме того, следует учитывать сложности интерпретации Чаадаева, проистекающие от характера его письма — нередко не просто ироничного, но и провокативного. При таких условиях самое большее, на что может рассчитывать исследователь — это выявить у Чаадаева ту или иную тенденцию в решении какой-то проблемы.

Что касается нашего вопроса — об отношении России и христианства в связи с возможностью для русских «подключиться» к культурной истории и занять в ней достойное место, то решение его у Чаадаева, во первых, идет в рамках признания наличия идеи России в Божественном плане мировой истории, и, во-вторых, зависит от отношения мыслителя к христианству; но не тому, которое он сам выдумал, а к тому, которое существовало на самом деле.

Не может быть никаких сомнений в том, что у Чаадаева имеется «идея России». Поскольку чаадаевская философия «абсолютного единства во всей совокупности существ» и ее провиденциализм не оставляет в мироздании никаких бессмысленных пустот, то, разумеется, в нем и для России приготовлено какое-то место. И если русские еще не знают религиозной идеи, то это не значит, что ее нет. Да, Россия — вне истории, да, она такая, какая есть, а портрет ее, изображенный философом, просто приводит в отчаяние — но и такая, какая она есть, она есть для того, чтобы ... — и в первом из «Писем» Чаадаев дважды говорит о каком-то уроке для человечества, к которому Господь готовит Россию. Русские выпали из истории христианской Европы, но мы должны снова начать у себя воспитание человеческого рода (см. 1,334) и тогда, возможно, после многих бедствий, которые послужат уроком всему миру, «мы вновь обретем себя среди человечества»(1,326).

Сам-то Чаадаев эту идею знает; только она не русская, не национальная, а всеобщая, и философ ревниво следит за конкретным состоянием России на предмет ее соответствия идее. Отсюда и будто бы «зигзагообразность», «возвратно-поступательность» и «притяжение- отталкивание» мотивов славянофильства и западничества в построениях Чаадаева. Концептуально Чаадаев был «по ту сторону» таких определений. Он был первым из очень «небольшой группы подлинно честных, нравственно трезвых, независимо мыслящих русских умов... ... знающих, что единственный путь спасения лежит через любовь к истине, как бы горька она ни была».[6]

Для этого, естественно, можно не быть западником, равно как можно не быть славянофилом.

Чаадаев предлагает два варианта «русского пути» прямо связывая их со своим видением религиозного сознания у русских и его оценкой. Первый из них, а именно — признание России в качестве исторически молодого народа достаточно известен. Такое решение в какой-то степени подготовлено в «Философических письмах» (в тех местах, где Чаадаев рассуждает о мыслящей элите, способной дать новый импульс христианскому сознанию в России), а оптимистическое решение русского вопроса приобретает у него более совершенный характер после 1830 года, полнозвучно и основательно утвердившись в его письмах А. И. Тургеневу (1835). Здесь в обилии предложены аргументы этого решения, которое стало затем расхожим — А. И. Герцен, народники, часть из деятелей ренессанса — и которое, выражаясь словами Г. Г. Шпета, «порядком надоело». У самого Чаадаева основанием такого решения стало его общее отрицательное отношение к православию, как вполне неисторической силе, уважение к католицизму и надежда на упомянутый новый импульс русскому религиозному сознанию.[7]

[6] Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 99

«Апология сумасшедшего» (1837) закрепляет это решение, но в ней же намечается другой вариант «русского пути», что связано с осмыслением автором европейских событий. В Чаадаеве пробуждается положительный интерес к истории родной страны и религии: «Теперь он признает, что в истории страны существовала определяющая идея, и именно идея религиозная. Как и на Западе, в России все создано христианством»,[8] то есть православием.

Так у мыслителя возникают предпосылки для рождения другого варианта решения русского вопроса, связанный у него с изучением православия.[9]

Наиболее существенным его результатом стали, на наш взгляд, три положения. Первое из них — о том, что Восточное христианство представляет собою «высокие евангельские учения в их первоначальной форме, т.е. раньше, чем в силу развития христианского общества они приобрели социальный характер...» (2,190). Призванием православия стало «спасение догмата, которому угрожало гибельное дуновение с Востока и изощренный ум греков» (2,238), спасение «буквальной истины евангелической доктрины»(2,246) безо всяких посягательств на догматическую новизну.

Логически соотнесенными с этим утверждением стали два других: одно толкует об общем характере воздействия Восточной церкви на историю, а второе — об ее отношении к Западной церкви. Оказывается, роль правосла-

[7] «Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил бы в окружающей меня среде готовую, я наверное принял бы её; но не найдя таковой, я принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницов и Бэконов» (2,100).

[8] Смирнова З.В. Славянофилы и П.Я.Чаадаев // Историко-философский ежегодник 1994. М., 1995. С. 121.

[9] Именно — изучения. Представления Чаадаева о православии не сердечны, а умственны. Милосердие, очищение, спасение — все это у Чаадаева надо выискивать; его вера, его надежда, его любовь — требовательны, как повеления категорического императива; его христианство обращено к человеку не непосредственно, а опосредовано через человечество и социальный прогресс.

вия в истории «состояла в том, чтобы явить мощь христианства, предоставленного единственно своим силам» и «она в совершенстве выполнила свое призвание» (1, 150). Что же касается отношения ее к католичеству, то оно раскрывается вполне актуальным образом, в духе христианского экуменизма: «... наша церковь по существу — церковь аскетическая, как ваша (Чаадаев обращается к католику А. Д. Сиркуру — *А.Е.*) по существу социальная... Это два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины, своей действительной истины. На практике обе церкви часто обмениваются ролями...» (2, 174).

Все это характеризует теперь вполне положительное отношение Чаадаева к православию; в нем он видит идею русской истории, которая ее, историю, и формирует. Теперь Чаадаев предлагает содержание другого варианта решения русского вопроса, до сих пор не замеченного исследователями, — он говорит о России как «целом особом мире», об особого рода цивилизации, созданной русскими. Можно сказать, что Чаадаев предвосхищает теорию культурно-исторических типов в будущем обоснованной Н. Я. Данилевским. По Чаадаеву православие является «отправной точкой» (по Н. Я. Данилевскому — «основой») социального и культурного развития России. Далее ход мысли Чаадаева идёт по следующему пути — если православие есть христианство, «представленное единственно своим силам», «непосредственно своей нравственной идее» (см. 1, 500 и 2, 191), то оно усилило у русских «аскетический элемент», оставило втуне содержащиеся в христианстве «начала развития, прогресса и будущности»[10] и направило русскую жизнь в «монастырскую суровость и рабское повиновение интересам государя (там же).

Развитие русской истории не было собственно социальным развитием: то был «интимный факт, дело личной совести и семейного уклада» (2,189). Европейские волны (Петр I) прошли для народа бесследно; русские «не утеряли своей индивидуальности — основой нашего социального строя служит семья... В нашем представлении не закон карает провинившегося гражданина, а отец наказывает непослушного ребенка»(1,494) При такой покорности власти мыслимо ли, чтобы «народный ум сумел свергнуть иго вашей (европейской — А. Е.) культуры, вашего (европейского — А. Е.) просвещения и авторитета? Это немыслимо» (1,191). Итак, Россия «замеряется» теперь иными критериями. Русские отныне — не просто молодой народ, а народ — творец особой цивилизации.

Но можно ли говорить, — если это у Чаадаева не ирония, — о «совершенном выполнении» православного призвания? У славянофилов православие однозначно гарантирует прекрасное будущее не только России, но и всей христианской ойкумены. Напротив, у Чаадаева та цивилизация, которую православие создало в России, — совсем не вызывает удовлетворения: «Россия — целый особый мир... В противоположность всем законам человеческого общежития Россия шествует только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов. И поэтому было бы полезно не только в интересах других народов, а и в ее собственных интересах — заставить ее перейти на новые пути» (1, 569). Не являются ли заключительные слова в «L'Univers» высшим выражением этой неудовлетворенности?

[10] Опять Чаадаев подменяет историческое христианство своим представлением о нем.

Может быть, потому, что Чаадаеву — провозвестителю философии всеединства претила идея «целого особого мира», его рассуждения о русской цивилизации странны и непонятны именно в том главном моменте, где они должны быть простыми и ясными, как просто и ясно предстают отношения католицизма и европейской истории. Напротив, чаадаевское описание отношения христианства (православия) и России выглядят крайне противоречиво: христианство есть наука о жизни и смерти, о благоустроении общества, но православие, сохраняя идею христианства в ее первоначальной чистоте, стоит в стороне от социальной жизни; тем не менее, православие вкупе со славянским элементом (2, 160) создает огромную цивилизацию; ему русские обязаны «не только самыми прекрасными страницами своей истории, но и своим сохранением» (1,501), — правда, эта цивилизация развивается не так, как прочие — «на нас очень сильно сказалось нравственное влияние христианства...» (1,491) и не было его логического действия — оттого у русских и ум другой. Русские создают цивилизацию не социальную, а семейственную, не правовую, а нравственную; но в русском обществе отсутствует «свободный почин», то есть общественное мнение, и, напротив, оно сильно военно-государстввенной мощью; Россия развивается в сторону усиления всеобщего рабства, однако, такого, что ему нет прецедентов в истории, ибо оно чуть ли не добровольное (1, 492-493, 568) и совсем неотличимо от свободы. в покорном виде крепостного «есть что-то более достойное, более спокойное, чем в смутном и озабоченном взгляде» свободного (1,492,493) , если вообще может идти речь о свободе в России» (1,569)

* * *

Возможно только одним способом прояснить недоумения, возникающие в попытках вникнуть в мысль Чаадаева о России, а именно — прямо заявить, что религиозный принцип, вносимый мыслителем в объяснение истории, не годится для этого Он не работает ни в отношении к европейской истории, ни в отношении к истории русской. Верно, что борьба за религиозную свободу — хотя не только она — утверждала любезные Чаадаеву идеи «долга, справедливости, права, порядка», но верно и то, что еще при жизни философа

Европа стала буржуазной и революционной и «изменила» ему. Верно, что православие (хотя не только оно тому причиной) создает особую цивилизацию, но верно и то, что Россия со своей особостью вызывала у Чаадаева вполне обоснованные подозрения.

Стало быть, либо у истории имеются какие-то свои законы, недоступные для религиозного понимания, либо само религиозное понимание должно быть каким-то иным, чтобы успешно объяснять историю и даже предугадывать ее пути. Из этих двух «либо», Чаадаев выбрал второе и, придав христианству статус космической и социальной закономерности, он просто не увидел никакого противоречия между христианством и прогрессом. Путаница возникает не в мире, а в головах у людей — и Чаадаев, признав христианство социальным законом, на этой основе совершенствует свое религиозное сознание, что и является главным содержанием его интеллектуальной биографии. Будем помнить, что он звал себя «христианским философом», что он не знает другой, помимо христианства, религии, что для него «все движения человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир» (1,353), что «в различных философских системах, во всех усилиях человека» он хочет найти «более или менее заметные следы первоначальных наставлений» Создателя (там же) — и тогда мы самым высоким образом оценим постоянный для творчества философа и всегда первичный, доминантный характер его богоискательских интенций по отношению к прочим частям и аспектам его мировоззрения.

Насколько можно судить, богоискательские поиски Чаадаева шли одновременно — или почти одновременно — в трех направлениях: отождествления подлинного, то есть чаадаевского христианства, с католицизмом (и этому соответствует решение об исторической молодости России), *признания православия* и католицизма двумя полосами одной христианской истины (чему соответствует решение об «особом мире» России) и, наконец, прорыва к «христианству чисто духовному», который будет «жить в области д у х а и оттуда озарять мир и там искать себе окончательного выражения» (131, 132). Это «чисто духовное христианство» обозначено уже в «Философических письмах» (особенно в восьмом, последнем), в письмах к А. С. Пушкину от 18 сентября 1831 г. и А. И. Тургеневу 1838 г. (2,131-134) и в отдельных фрагментах из «Отрывков и разных мыслей» (169, 194, 196, 206, 207, 210, 221). Нужно возражать попыткам интерпретировать содержание этих материалов то ли в духе «дерелигиезации» взглядов Чаадаева, то ли в духе некоего свободомыслия в рамках католицизма. На самом деле, все это следует оценивать как первый вариант «нового религиозного сознания», которое таким пышным цветком расцвело у нас в начале XX века после предварительной работы, проделанной в русской религиозной мысли последней трети XIX века.

О чем идет речь в упомянутых документах Чаадаева? О наступлении новой эры в истории человечества после того как христианство (по крайней мере в Европе) утвердилось фактически (на деле, делами) и теперь «явно стремится возвыситься до чистой идеи» (1, 484), от которой когда-то и исходило Теперь уже религиозное чувство, наивные чаяния, юная вера раннего христианства не могут более овладеть массами (1, 509). Наступает очередь «современной мысли», которая, пользуясь способами и формами созданной христианством аргументации, покажет всем «таинственную действительность», скрытую в глубинах духовной природы. Теперь философский разум «сознает и постигает себя самого в совершенстве» (1, 497), а «человек выйдет навсегда из сферы отвлеченности, став подлинно социальным существом» и человечество «сотворит себя живым, конкретным, действительным», «истинным именем которого будет Церковь Господня» (1, 505)...» Факт и идея составят одно и то же и будут поглощены жизнью, и жизнь, охватывая то и другое, в последней своей фазе должна будет естественно включать их в высшей степени» (1, 484).

Во всех этих материалах о преображении действительности, об установлении некоего нового сознания—жизни, понявшего эту действительность, как реализацию христианской идеи и в этом осознании перешедшего от практического христианства к христианству чистого духа нужно видеть мощный модернизационный потенциал христианской мысли философа. К тому же, «смутное сознание» говорило Чаадаеву о близком приходе человека, который принесет человечеству истину времени, запустит «в ход движение имеющее завершить судьбы рода человеческого» (2, 71). Совершенно определенно и совершенно однозначно Чаадаев противополагает это новое сознание «священной книге Нового завета». Новый завет, непрерывно модифицируемый национальными и временными обусловленностями его произнесения, уже не может «вещать миру с той же силой, когда оно было подлинной речью своего века, действительной силой данного момента» (1, 438) Все изложенное Чаадаевым — если и не неохристианство в тех резких формах, которые оно обрело у Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева времени «русского ренессанса», то чрезвычайно близко ему по двум основным признакам: по главной тенденции сакрализовать науку, философию и культуру и отсутствию конфессиональной определенности.

Если верно наблюдение о трех векторах — направлениях религиозных поисков Чаадаева, то от мыслителя должно ожидать предложения третьего варианта «русского пути». Хотя у Чаадаева такого предложения нет, но первые пробные контуры его уже можно узнать в словах о России, которая раскинулась между двух великих делений мира, между Востоком и Западом и потому должна бы сочетать в себе оба великих начала духовной природы (см.1,329).

Но, не правда ли, что сам Чаадаев и его современники уже были таким сочетанием! И вся последующая русская культура XIX — начала XX века была культурой творческого синтеза европейских влияний и русской традиции. Однако должно было пройти время, чтобы это понять, и такое время пришло, когда Россия стала переваливать в XX век. В русском духовном ренессансе возникает образ России как великого Востоко-Запада, в культуре которого осуществляется синтез христианских и гуманистических ценностей и обещает миру какую-то «новую органическую эпоху». Новый образ России, с одной стороны прорисовывался дискуссиями о европейском ratio и восточном Logos'е, об «истинном национализме» и «национальном эросе» и т.п.; с другой стороны, его создавали разные поиски «нового религиозного сознания» и реформирования православия. Участники этих поисков сердечно прочувствовали пагубную для общества «отвлеченность» исторического христианства от социального и культурного прогресса, относя изъяны последнего то на счёт секуляризации, то на счёт неверного восприятия христианства. Основа основ их исканий — христианский универсализм, требования социально активного христианства.

Весь ренессанс стоит под знаком религиозно культурного синтеза, что позволило его творцам заявить о преодолении в русской идее прежних противоположностей славянофильства и западничества. Значение чаадаевских поисков русской идеи выявляется только в свете их «ренессансной» перспективы.

Философская педагогика в России (направления, идеи)

А. Ф. Замалеев

Особенность русской философии состоит в том, что она признает педагогику разделом метафизики, наряду с онтологией и гносеологией. Предмет же ее — бытие в аспекте человеческой социализации, преемственности *поколенных* и межличностных связей. Оттого она самым тесным образом смыкается с антропологией, становится *педагогической антропологией.*

Начиная с середины XIX в. в русской философской педагогике упрочились две системы воспитания: одна – основанная на идеале *семейственности* (семьи), другая — на идеале личности. Эти системы взаимно противоположны и отвергают друг друга. Первая восходит к допетровской эпохе (Владимир Мономах, протопоп Сильвестр) и свое наиболее полное выражение находит в славянофильстве. Другая явилась продуктом «европеизации» русской семьи, разрушения ее родо-патриархальных традиций. Философским выражением данного процесса выступает «ренессансный» персонализм, достигший своего апогея в *бердяевстве.* Сюда же примыкает и такая отрицательная разновидность персоналистической педагогики, как толстовство.

Рассмотрим прежде принципы семейного воспитания. На первом месте здесь стоит формирование духовности и универсализма. Достижение последних связывается с соответствием «русского воспитания» началам православия, семейственности и общины. Однако опорный характер в этой триаде имеет семья: «Строй ума у ребенка, — писал А. С. Хомяков, — которого первые слова были: Бог, тятя, мама, — будет не таков, как у ребенка, которого первые слова были: деньги, наряд или выгода».[1] Воспитание не должно развивать инстинкт обособления, *самости*; это толкает личность на стезю эгоизма, делает ее «фальшивой», не пригодной для «разумных дел» и общения. Человек должен помнить,

[1] *Хомяков А. С.* Об общественном воспитании в России // *Хомяков А.С.* О старом и новом. М., 1988. С. 222.

что он всего лишь частица своего народа и никогда не сможет стать умнее и талантливей его.[2]

Сторонники семейного воспитания выступали также против ранней специализации, превращающей, на их взгляд, человека в «раба вытверженных уроков». Тот же А. С. Хомяков утверждал, что «люди, прославившиеся самыми блистательными открытиями в отдельных отраслях наук и подвинувшие их наиболее вперед, никогда не были питомцами ранних специальных рассадников».[3] Аналогичных воззрений придерживался и А. Ф. Одоевский. Он самым решительным образом отвергал так называемую «рецепторную» педагогику, сводившую все дело воспитания к сакральной формуле «сотворения человека». Ему казалась нелепой сама мысль, что воспитывать значит «внушать *то* и *другое* детям, образовать из них по рецепту: сочинителя, музыканта, живописца и тому подобного добродетельного гражданина». «Все эти pia desideria (благие намерения. — *А.З.*), — писал А. Ф. Одоевский, — были бы прекрасны, как, например, желание, чтобы все люди походили на Аполлона Бельведерского, но, к сожалению, они так же не выполнимы».[4] Вместе с тем человек изначально наделен способностью к *самоуниверсализации*, приводящей к обретению духовности. И это — то главное, что отличает его от всех остальных тварей.

Обращает на себя внимание и такой принцип семейного воспитания, как познание «словенского» языка, т.е. языка церковного, языка православной веры. Специфика последнего усматривалась в том, что это — язык нравственных определений, язык, на котором, в отличие от других языков, «нет ни одной книги вредной, ни одной бесполезной, не могущей усилить веру, очистить нравственность народа, укрепить связи его семейных, общественных и государственных отношений».[5] Однако при этом выставлялось категорическое требование независимости семьи от государства. По словам А. С. Хомякова, «правительство, которое берет семью под свое покровительство и опеку, обрекает ее по-китайски в полицейское учреждение и, следовательно, убивает семейственность».[6] Если же распадается семья, рушится и само государство. Мир и гармония царят только там, где все отношения общественные построены по образу отношений детей и родителей. Царь для своих подданных то же, что отец для своих детей. Тогда все будет освящаться любовью и верой. Ничто не станет предметом критики и сомнений. Лишь отделение го-

---

[2] Таково было мнение великого русского педагога К.Д.Ушинского. См.: *Каптерев П. Ф.* История русской педагогии. Пг., 1915. С. 557

[3] *Хомяков А. С.* Об общественном воспитании в России. С. 226

[4] *Одоевский В. Ф.* Педагогические письма // Река времен. Кн. 3. М., 1995. С. 139-140.

[5] *Киреевский И. В.* О направлении и методах первоначального образования народа // *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 388.

[6] *Хомяков А. С.* Об общественном воспитании в России. С. 224

сударства от семьи, изменение форм государственной власти порождает конфликты и столкновения в обществе. Так трактовали проблемы философской педагогики славянофилы.

Совсем иной характер носила персоналистическая педагогика. Как было сказано, она отразила воздействие европеизации, приведшей к разрушению русской патриархальной семьи, прежде всего в дворянской среде. Определяющую роль здесь сыграла свобода внебрачных отношений — как в межнациональном, так и межсословном плане. Это привело к широкой *метисации* дворянских детей, повлекшей за собой утрату ими родовых связей и преданий. При этом, как правило, нерусской оказывалась мать. Так, Н. А. Бердяев по матери француз, П. А. Флоренский — армянин, К. Д. Кавелин — швед, М. Н. Катков — грузин, П. Л. Лавров — швед, А. И. Кошелев — француз, И. А. Ильин — немец, Н. О. Лосский — поляк, Г. И. Челпанов — татарин и т.д. Перечень этот можно было бы продолжать и продолжать. Положение детей-метисов было достаточно сложным. Они чувствовали себя как бы «в безысторической среде», им было чуждо чувство *национальности*. Вместо этого они всячески культивировали идею личности, всечеловечества.

Вот как описывает, к примеру, «драму своего детства» П. А. Флоренский: «Задача семьи была — изолироваться от окружающего. Наша жизнь была жизнью «в себя», хотя едва ли «для себя», — существованием, отрезанным от общественной среды и от прошлого. И в пространстве и во времени были мы «новым родом», новым поколением сами по себе».[7] Неудивительно, что в нем всегда жила тоска по «более полнокровной, более *почвенной* жизни.»[8]

То же мы видим у Н. А. Бердяева. В семье его отца, по его словам, «отсутствовала авторитетность», «в ней было что-то заколебавшееся». Оттого в нем самом рано «образовался собственный внутренний мир», пронизанный эгоизмом и «переживанием богооставленности». «Я всегда был в оппозиции и конфликте», — так резюмирует свои детские воспоминания философ.

Одновременно с метисицированностью дворянская семья была поражена и такой печальной болезнью, как *незаконнорожденство.* Среди внебрачных детей мы встречаем немало известных имен: А. И. Герцен — сын помещика И. А. Яковлева; И. П. Пнин — сын князя Н. В. Репнина; Н. Ф. Федоров — сын князя П. И. Гагарина; А. А. Козлов — сын И. А. Пушкина (родственника поэта) и вольноотпущенной крестьянки; А. А. Краевский — побочный сын внебрачной дочери московского обер-полицеймейстера П. Н. Архарова; Л. Н. Андреев — сын «внебрачного сына» и т.д., и т.д. В большинстве своем «незаконные дети» рождались от крепостных крестьянок, в силу чего сами

---

[7] *Флоренский Павел, свящ.* Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. М., 1992. С. 25.

[8] Там же. С. 26

обрекались на крепостное состояние, превращались в «рабов» своих «законных» братьев и сестер. В их душах всегда пламенел протест и отрицание «устоев» «Вопрос о незаконных детях, — не без основания полагал Ф. Ф. Степун, — о гневной и нервной барской крови в жилах русских крестьян, лишь мимоходом затронутый Буниным в его «Суходоле», представляется мне, к слову сказать, как социологически, так и психологически, очень интересною темою большевистского бунта».[9]

Само собой разумеется, что новое, «беспочвенное» поколение жаждало «моральной компенсации», видя свое назначение в «коренной ломке» социальных форм и стереотипов. Оно отвергает семейную педагогику с ее установкой на родового человека и выставляет новое педагогическое кредо, основанное на идее личности, идее абсолютной самоценности индивида.

Как это ни парадоксально, однако первые шаги в этом направлении прокладывает толстовство. Созданная великим писателем «яснополянская система» воспитания исходила из того, что человек по природе родится совершенным, а значит ребенок ближе к природе, в нем полнее воплощается идеал правды, красоты, добра. Вырастая, люди удаляются от этой естественной гармонии и, воспитывая своих детей, прививают им «свой испорченный вкус и плоды своей, во многом искусственной, фальшивой культуры».[10] Следовательно воспитание только портит, а не исправляет человека. Оно вообще есть насилие, возводящее в принцип стремление к нравственному деспотизму. Особенно это очевидно, когда воспитание соединяется с образованием. Общество навязывает ребенку то, что желательно ему самому, без учета его личной свободы и права на выбор. Поэтому надо в корне переменить положение детей в семье и школе. Следует отказаться от всякого воспитания. Л.Н.Толстой даже считал бесполезным и вредным само существование педагогики. Можно ставить лишь вопрос об образовании. Но это должно быть свободно и разумно. Свободно в том смысле, что учащиеся сами определяют круг своего обучения. Разумно — значит им предоставляется возможность воспринимать учение настолько, насколько это им нужно, и уклоняться от того учения, которое им не нужно и которого они не хотят. Таким образом, образование сводилось не к воспитанию, а единственно к удовлетворению потребности в равенстве знаний. Учатся затем, чтобы сравняться в знаниях с более сведущими. Как видно, «яснополянская система», ставя в центр образования не знание, а личность, растворяла воспитание в *персонализме*, доведенного до крайних пределов в учении Н. А. Бердяева.

Свои педагогические представления «философ свободы» развертывает в рамках критики христианской антропологии. Недостатком последней, на его

[9] *Степун Ф.Ф.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 2000. С. 18

[10] Цит. по: *Каптерев П Ф* История русской педагогии. С 629.

взгляд, является то, что она оставляет человека без «сверхъестественных даров», ибо, признавая его существом богообразным, в то же время низводит его до твари в грехопадении. Он оказывается лишенным духовности, а стало быть, в нем нет ни грана свободы и творчества. Между тем именно эти качества делают его личностью, т.е. возвышают его до богообразности и богоподобия. Если в нем нет сознания свободы и творчества, то это лишь простой индивидуум. Индивидуум же рождается и умирает; напротив, личность не рождается, а творится Богом. Поэтому личность не есть часть чего-то, функция рода или общества, но есть целое, сопоставимое со всем миром Ее «нельзя мыслить ни биологически, ни психологически, ни социально».[11] «Личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она в сущности не входит в этот ряд».[12] Конечно, личность не может не определять своего отношения ко всем этим «внешним» условиям собственного существования, но она не может «нравственно» определяться ими, зависеть от их качествования и бытия.

Помещая центр нравственной жизни в личности, а не в обществе, Н. А. Бердяев тем самым сводит сущность педагогики к *самовоспитанию*. Он выступает против социализации этики, усматривая в этом «тиранию общества и общественного мнения» над духовной свободой личности. Свобода же предполагает не ориентацию на какую-либо цель, и беспрепятственный выбор соответствующих средств. «В известном смысле слова можно даже сказать, — пишет Н. А Бердяев, — что «средства», которыми пользуется человек, гораздо важнее «цели», которые он преследует, ибо они больше свидетельствуют о духе человека».[13] В результате самоутверждение личности непременно приобретает характер конфликта, противоборства с обществом, семьей.

В бердяевстве, как и в толстовстве, исчезает возможность построения какой бы то ни было педагогики; место последней занимает мораль, этика абсолютного эгоизма — полная противоположность «разумного эгоизма» Н. Г. Чернышевского.

Итак, проблемы, поставленные русской философской педагогикой, имеют непреходящее значение. Их сердцевину составляет извечная конфронтация начала личности и начала социальности. На это однозначно обращает

[11] *Бердяев Н А* О назначении человека. (Опыт парадоксальной этики // Философ свободного духа. М., 1993. С. 194.

[12] Там же. С. 195

[13] Там же. С. 217

внимание Ю. В. Перов: «При несомненном единстве ряда свойственных ей сквозных тем и ряда фундаментальных установок внутри нее со временем обнаружился и реализовался дивергентный спектр теоретических возможностей».[14] Оттого освоение этого интеллектуального наследия не только открывает новые перспективы в познании человека, но и возвращает нас к прежней полемике.

[14] *Перов Ю. В.* «Русская идея» и «либеральный проект для всего мира» // *Перов Ю. В.* Историчность и историческая реальность. СПб., 2000. С. 93

К ПРОБЛЕМЕ ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

М. С. Каган

1.

Основным направлением исследовательской деятельности Юрия Валериановича Перова в последние десятилетия является история европейской философии Нового времени. Много значительного сделано им в этом направлении, в частности, в ходе изучения становления философии культуры в XVI-XVIII веках.[1] И хотя принципы выделения этого периода развития европейской философии, как и культуры в целом, не были прямым предметом его интересов, произведенный им анализ наталкивает на необходимость пересмотра традиционного расчленения хода европейской истории.

В самом деле, это членение сложилось, и сохраняется по сей день, как двухуровневое — *чисто формальное, хронологическое* на нижнем и *эклектическое — то содержательное, то формальное*, на верхнем: так, самое общее членение и гражданской истории Европы, и истории ее культуры, искусства, философии и т.д., различает три временных этапа — *Древность* (античность), *Средние* века и *Новое* время, а внутреннее деление каждого этапа осуществляется обычно чисто эмпирически и потому по самым различным критериям — например, история Древнего Рима делится на республиканский и императорский Рим, история Средних веков — на раннее и позднее Средневековье, а в истории Нового времени выделяются по содержательным признакам Возрождение и Просвещение, по чистой хронологии — XVII век и XIX-ый, в последнем историки-марксисты выделяли периоды капитализма и империализма, разделенные Парижской Коммуной, а в XX веке в России — капитализм и социализм, тоже с революционным рубежом; на Западе социологи стали противопоставлять капитализму *пост*капитализм, индустриальному обществу — *пост*индустриальное или информационное, при том, что начало капитализма остается совершенно неопределенным, подчас совпадая с Но-

[1] Глава "Становление теории культуры" в коллективной монографии. Философия культуры: Становление и развитие. Л., 1995 ; 2-е изд. — СПб., 1998

вым временем, которое само оказывалось весьма подвижным его нижний рубеж находили и в Возрождении, и в XVII веке, а подчас он попадал в XVIII или в XIX столетие...

Характерна в этом отношении судьба XVII века в периодизационных схемах историков: сознание «неудобства» чисто хронологического обозначения этого периода европейской истории между такими идеологически определявшимися ее стадиями как Возрождение и Просвещение привело к распространению на всю культуру этого столетия понятия *«барокко»*, первоначально использованного Г. Вельфлиным для обозначения господствовавшего в это время стиля пластических искусств, затем перенесенного рядом историков искусства на художественную культуру этого столетия в целом, а потом все чаще применявшегося и как содержательное название всей его культуры — как «*эпоха Барокко*». Казалось бы, тем самым была преодолена эклектичность принципов периодизации истории европейской культуры Нового времени, по крайней мере до Великой Французской революции, но такое решение проблемы иллюзорно — как бы широко ни трактовать содержание понятия «барокко», оно неспособно находиться на масштабном — обобщающим жизнь культуры в целом, уровне понятий «Возрождение» и «Просвещение»; более того, оно неспособно охватить всю остро противоречивую духовную жизнь Европы в XVII веке, в которой противоположные барочному течения имели не меньшую, чем оно, силу и авторитет. В результате некоторые историки вообще исключают этот век из своих стадиальных построений (!), нехитрым приемом «растягивая» Возрождение на начало XVII века, а Просвещение начиная с середины этого столетия.[2]

Понятно, что с XIX и XX столетиями справиться таким способом нельзя, и все же делались попытки найти одно понятие, которое обозначило бы пеструю и все более и более разнородно-противоречивую картину социального строя, экономической и духовной жизни Европы, примкнувших к ней Соединенных Штатов Америки, России, — на эту роль часто претендует понятие «*Модерн*», однако, будучи в европейских языках синонимом «*нового*», оно не более информативно и подчеркивает только один — антитрадиционалистский — аспект культуры Нового времени.

В 60-е годы в нашей науке был сделан методологически важный шаг для преодоления грубого схематизма существовавших членений исторического процесса — было введено понятие «*переходного типа*» культуры, с помощью которого можно было обозначить такие ее состояния, которые не укладывались в качественно-определенные формы социокультурного бытия, ибо

² Культурология. Составитель и отв. ред. проф. А. А. Радугин. М., 1996; Культурология. История мировой культуры. Под ред. проф. А. Н. Марковой. М , 1995, Історія світової культури: Культурні регіони. Керівник Л. Т.Левчук. Київ, 1997.

соединяли черты прошлой и будущей его форм; в частности, Возрождение было признано *переходным типом культуры*, что позволило преодолеть целый ряд противоречий, возникавших при определении его места в историческом процессе, и в экономике, и в духовной жизни, и в художественной культуре.[3] Правда, использование понятия «переходности» нередко встречало возражение, основанное на том, что непрерывность исторического процесса делает каждое его состояние «переходным», однако данный аргумент не мог быть признан убедительным — существует ведь принципиальное различие между такими состояниями динамической системы, в которых то или иное свойство является *системообразующим*, подчиняя себе все другие, и таким ее состоянием, в котором организационная доминанта отсутствует, ибо старая уже утратила свою власть, а новая ее еще не обрела, что лишает данное состояние качественной определенности; на языке синергетики можно сказать, что именно здесь находится «точка бифуркации», то есть возможность разных траекторий дальнейшего развития.[4]

Но если большинство ученых признают сейчас переходный характер Возрождения, то остается неясным характер следующего за ним XVII века, ибо совершенно очевидно, что европейская культура не только не обрела в нем качественной определенности, которая должна была бы вырасти из переходного состояния Возрождения, но безмерно усилила раздробленность европейской культуры во всех ее проявлениях — художественном, философском, религиозном, политическом, — действительно позволяя говорить о *поли*фуркационной, а уже не *би*фуркационной, *разнонаправленности* протекавших в ней процессов. И можно ли, далее, считать, что XVIII век — эпоха Просвещения — именно этим своим просветительским качеством обрел, наконец, искомую определенность, утратив черты переходности?

Трудно прийти к такому заключению, вспомнив завершившую это столетие революцию, порожденную накапливавшимися на протяжении долгого времени экономическими, политическими, идеологическими, этическими, эстетическими противоречиями и воспринимавшуюся во всей Европе, включая уже и Россию, как явление не узко национального, но *общечеловеческого* значения. В конечном счете, именно она и ее психологическое и идеологическое, художественное и философское отражения стали *рубежом в истории европейской культуры*, обретшей в XIX веке ту новую качественную определенность, к которой она шла на протяжении четырех столетий.

³ См. Каган М. С. К проблеме переходного типа культуры. В посвященном юбилею А.Ф Лосева сб.· Античная культура и современная наука. М., 1985

⁴ Об эвристической ценности синергетического подхода к истории культуры см. в работах автора этих строк. Философия культуры. СПб., 1996; Эстетика как философская наука. СПб., 1997 и в опубликованных в журнале "Клио" (СПб , 2000, №) первых главах находящейся в печати книги: Введение в историю мировой культуры.

2.

В самом деле, длительный спор искусствоведов о том, было ли Возрождение разрывом со Средневековьем, или продолжением Средневековья, порожден именно тем, что переходный характер художественной культуры этой эпохи обусловил многие черты сходства с предшествовавшим состоянием искусства — зависимость от религии, выражавшуюся и в положении художников, и в традиционной мифологической сюжетике храмовых росписей -, но одновременно и радикальное отличие ренессансной живописи от средневековой трактовки тех же сюжетов, не говоря уже о выходе за их пределы в светское творчество, что привело к превращению портрета в один из самых значительных жанров и живописи, и графики, и скульптуры. И во всех других областях искусства, и на глубинном социально-психологическом уровне культура Возрождения не отвергла традиционалистское мышление, лежавшее в основе культуры Средневековья, а *лишь изменило его направленность* — вместо верности своему непосредственному прошлому она присягнула на верность античности, потому и получив имя «Возрождения». Но очевидно и то, что эта культура была *антитрадиционалистской*, истинно *новаторской* — нельзя не согласиться с Ф. Энгельсом, расценивавшим ее как «культурную революцию» — уже потому, что обожествлявшуюся ею античность — и ее мифы, и стиль ее искусства, и философские учения Платона и Аристотеля — она считала возможным *индивидуально, личностно-своеобразно истолковывать*! Безусловно прав Л. Баткин, что исходная отличительная черта Возрождения — «поиск индивидуальности»,[5] которая, как атрибут формирующейся личности, обрела право на самостоятельное мышление и ценностное творческое самоопределение.

Превращение индивида в личность и стало *определяющим признаком Возрождения*. Это и не позволяет согласиться с Н. Конрадом и его единомышленниками, будто Возрождение является общим для всех народов этапом истории культуры — простое возвращение к прошлому, своему национальному или иностранному, не раз действительно имевшее место в истории Китая, Ирана, да и самой Европы, не дает оснований говорить здесь о *Возрождении* — не случайно Э. Панофский, дабы подчеркнуть принципиальное значение различия этих явлений, писал слово «Возрождение» в одном случае с заглавной буквы, а в другом — со строчной[6], так как эти «ренессансы» возникали по тем или иным причинам в пределах традиционной культуры феодальных обществ и не делали личность как неповторимую творческую инди-

[5] Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989

[6] Панофский Э. Ренессанс и "ренессансы" в искусстве Запада. М , 1998.

видуальность *социальной ценностью*. Но и в культуре Возрождения творческие права личности были, как уже отмечалось, далеко не беспредельны, какими они станут впоследствии, начиная с Романтизма и кончая Модернизмом, то есть тогда, когда новый тип культуры — я называю его *«личностно-креативным»* — обретет господствующее положение в культуре буржуазного общества, станет ее *системообразующим* и — таков парадоксальный ход истории! — одновременно *системоразрушающим* свойством.

Обращаясь с этой точки зрения к культуре XVII и XVIII веков, мы обнаружим *ту же двойственность лежавшей в ее основе психологии*: не только классицизм с его открытым и принципиальным традиционализмом, но и полемизировавшее с ним барокко и противопоставлявший ему свою эстетику реализм — назову хотя бы имена Д. Дидро и Г. Э. Лессинга — относились к античности, а отчасти и к Возрождению, как к некоей *модели идеального творчества*, изучение которой должно позволить *согласовать ее так или иначе с соответствующим требованиям нового времени новаторством*. Подобной оказалась и ситуация в философии — с одной стороны, и картезианский рационализм, и материалистический эмпиризм Бэкона-Гассенди, и противоположные по исходным позициям учения Лейбница и Спинозы, и не менее контрастные принципы философии французских энциклопедистов и английских субъективных идеалистов, и, наконец, завершившее этот этап истории европейской философии учение Канта образовывали *подлинно новаторскую и личностно-многообразную мировоззренческую картину*, но, с другой, сам тип философского дискурса был *продолжением традиции, которая сформировалась в античности*, и противостоял далеко не адекватной ее теологически-схоластической трактовке в Средние века.

В истории европейской культуры действительный перелом будет произведен только немецкими романтиками в поэзии и их мировоззренческим вдохновителем Фихте в философии. Перелом этот был столь радикальным и столь масштабным, что Романтизм выплеснулся и за пределы художественного творчества, и за пределы Германии, став *общеевропейским* движением и охватившем *все сферы культуры* (почему и следует писать его имя с заглавной буквы, чтобы подчеркнуть его равновеликость Возрождению и Просвещению). Своей трактовкой отношений субъекта и объекта, новаторства и традиции, духовного статуса личности и ее роли в жизни культуры, абсолютности свободы и демиургического характера творчества, роли в нем фантазии, противостоящей еще недавно обожествлявшемуся Разуму, Романтизм обозначил *исчерпанность переходного этапа истории и утверждение нового исторического типа культуры, противоположного традиционалистскому во всех его былых модификациях*.

Таким образом, корректируя мои собственные представления 80-90-х годов, я прихожу к выводу, что переходный этап в истории европейской культуры Нового времени *не ограничен рамками Возрождения, но охватывает и XVII, и XVIII столетия, завершаясь Просвещением.* Такой взгляд получает подтверждение и в представлениях ряда авторитетных современных историков, которые рассматривают экономическое и социально-политическое развитие Европы в Новое время — например, И. М. Дьяконова, охарактеризовавшего в последней своей книге «Пути истории» рассматриваемые нами сейчас три века — XVI-XVIII-й — как целостную *«постсредневековую эпоху»*, переходный характер которой состоит в том, что она отличается «сложившимся капиталистическим экономическим укладом, однако класс капиталистов, хотя и играл все возрастающую роль, нигде в течение этой фазы не приходил к власти»[7] (правда, следовало бы добавить: за исключением Голландии). Период с XУ по XVIII век выделяет и группа историков Лейденского университета в коллективной монографии, посвященной развитию Западной Европы, характеризуя и его демографическую, и экономическую, и социальную грани, и – что в данном случае особенно интересно, его «менталитет»,[8] то есть духовную основу культуры; они трактуют этот период как начало процесса «модернизации» общества, суть которого именно *в свойственной переходному состоянию противоречивости*: это «аграрное общество с элементами торгового капитализма», причем элементы эти «постепенно...приобретают господствующее значение, вплоть до того момента, когда уже можно говорить об индустриальном обществе»; развитию данного процесса «сопутствовали изменения в образе мышления».[9]

Два комментария хотелось бы сделать к признанию переходным всего этого четырехвекового периода. Первый состоит в до сих пор не объясненном историками отсутствии у XVII века своего содержательного имени, тогда как у окаймляющих его столетий они имеются; предлагаемое мной объяснение состоит в его *срединном месте* в историческом противоборстве старой — имперсонально-традиционалистской — и новой — личностно-креативистской — культурных позиций, ибо это лишает век какой либо определенности, и той, которая была у Возрождения, и той, которую обретет Просвещение. Век начинается с кризиса ренессансной веры в возможность разрешения противоречий между реальным и идеальным, человеком и Богом, природой и

[7] Дьяконов И. М. Пути истории: От древнейшего человека до наших дней. М., 1994, стр.164.
[8] Дидерикс Г. А., Линдблад И. Т., Ноордам Д. И., Квиспель Г. К., де Фриз Б. М. А., Фриз П. Г. Г. От аграрного общества к государству всеобщего благосостояния: Модернизация Западной Европы с XУ в. до 1980-х гг. М., 1998.
[9] Там же, стр. 5 и 7.

духом, разумом и чувством, сделавшего его временем «утраченных иллюзий» (такая идеологическая и социально-психологическая ситуация повторится в Романтизме, откуда и возникло цитированное название романа Бальзака): казавшаяся обретенной, или хотя бы возможной, гармоничная целостность бытия не выдержала проверки реальностью, которая обнаружила — в запечатлевшем ее творчестве позднего Шекспира, Рембрандта, Сервантеса, Брейгеля, Гоббса — неразрешимость политических, религиозных, этических, эстетических конфликтов, драматическое противостояние обособившихся друг от друга идеологических, философских, художественно-творческих позиций; к тому же их противоборство складывалось столь неравномерно в разных странах, что единым словом обозначить это состояние культуры невозможно (подробнее я говорил об этом в одном из докладов на Лафонтеновских конференциях.[10])

Здесь особенно ярко проявился открытый синергетикой принцип *нелинейного развития сложных и сверхсложных систем,* который действует с наибольшей силой именно в переходные периоды данных процессов, когда устоявшийся прежде порядок рушится и в образующемся хаосе становятся возможными разные пути дальнейшего движения, и выбор того или иного — разумеется, чаще всего бессознательный — зависит в каждом случае от множества факторов, и объективных — специфических условий среды, в которых протекает развитие, и субъективных — роли отдельных личностей и самых разнообразных случайностей, влияние которых в ситуациях хаоса становится особенно сильным. В интересующих нас сейчас обстоятельствах такими факторами были, с одной стороны, разнообразие природных условий, в которых процесс этот протекал в разных странах Европы — скажем, в Скандинавии и Средиземноморьи, в приморских и лесостепных условиях и т.д, различные исходные состояния общества и культуры в каждой из них — в Италии и Германии, в Испании и Англии, а с другой, личные особенности характеров политических и религиозных деятелей — Людовика XIV и Кольбера, Карла V и Иннокентия X — и особенности мировоззрения и творчества Декарта и Спинозы, Шекспира и Рембрандта, Пуссена и Рубенса, поскольку личность, высвобождавшаяся от власти традиции, получала возможность самостоятельно определять программу своего поведения, а значит и характер его влияния на ход дальнейшего развития культуры и общества. В результате развитие Европы обнаруживало все более и более ярко *неравномерность движения культуры во всех ее сферах* — материальной, духовной и художественной; пестрота общей картины станет особенно разительной, если мы

[10] Каган М. С. Место XVII века в истории культуры. В кн.: Философские аспекты культуры и литературный процесс в XVII столетии. Материалы международной научной конференции «Пятые Лафонтеновские чтения». СПб., 1999.

включим в поле нашего историко-культурного зрения остававшуюся в XVII веке средневековой Россию — поразительный контраст ее сопоставления с буржуазной Голландией поможет нам понять не только объяснительную силу принципа нелинейного развития, но и переживания Петра, воочию увидевшего этот контраст и сделавшего смыслом своей жизни, не остановившись даже перед казнью собственного сына, подъем своей страны на европейский уровень, если не в политической сфере, то в научной, технической, художественной...

В конечном счете, уже в XVIII веке становилось очевидным, что все усилия феодализма, его экономики, его, говоря языком К.Маркса, политической и юридической «надстройки», активность контрреформации и инквизиции, применение военного насилия не могли перебороть логику исторического процесса и вернуть господство веры над разумом, в соответствии со знаменитым принципом Тертуллиана, не в силах были обеспечить победу сословно-иерархического строя над наступающей демократией, победу традиционалистского мышления над ценностями «свободы, равенства и братства», подавить право личности на творчество во всех областях жизни; соответственно достигнутое состояние культуры, невзирая на продолжавшееся сопротивление антидемократических и антирационалистических сил, могло быть названо «*Просвещением*», точнее, во французском оригинале, «*Светом*» — понятие это метафорически противопоставило мистической трактовке «света» религиозным сознанием, воспринимающим свет солнца как излучение божества и трактовавшим *освещение* как *освящение*, тогда как рационализм просветителей понимал *освещение как познание*, и метафора «свет Разума» заменила «божественный свет». Тем самым переходный этап истории европейской культуры завершился.

Второе подтверждение основательности предлагаемой здесь трактовки границ переходного периода — своеобразие его проявления в России: инициированное в начале XVIII века реформами Петра Великого, не знавшее своего Возрождения и его противоречивого продолжения в XVII столетии, осуществившее фантастический «скачок» из Средневековья в Просвещение, это движение проделало за сто лет ту работу, которая на Западе заняла четыре века, и позволила России уже в начале XIX столетия в поэтическом Романтизме Жуковского и Пушкина, в философском Романтизме Чаадаева и Хомякова, в политическом Романтизме декабристов достичь того историко-культурного уровня, на котором находился в это время Запад.[11]

[11] См. об этом подробно: Каган М. Град Петров в истории русской культуры. СПб., 1996; его же: История культуры Петербурга. СПб., 2000.

3.

У рассматриваемой нами проблемы есть еще один важный аспект, суть которого можно сформулировать в вопросе: а достаточен ли анализ пути «*от Возрождения к Просвещению*» для характеристики процесса перехода от имперсонально-традиционалистской культуры феодализма к личностно-креативистской культуре буржуазного общества?

В этой связи обращает на себя внимание, прежде всего, остающееся весьма неопределенным представление *о связи Возрождения и Реформации в истории европейской культуры* — их рассматривают либо порознь, как самостоятельные духовные явления, считая одно или другое достаточным для понимания его роли в становлении капитализма,[12] либо как разные аспекты единого и целостного историко-культурного процесса,[13] либо как не связанные друг с другом и лишь относительно одновременно развертывавшиеся духовные движения, различные по национальному генезису и локализации (итальянское Возрождение и германская Реформация). Хотя несомненно наличие национальных особенностей и во флорентийском гуманизме, и в немецком лютеранстве, и еще шире — транснациональных черт в духовных процессах, протекавших на юге и на севере Европы, в романских и в германских странах,[14] все же существо дела не в этом, а в том, что *переход от традиционной культуры к культуре персоналистической должен был захватить и светскую, и религиозную грани общественного сознания во всех европейских странах, как бы специфично он ни проявлялся в каждой.*[15] Даже если считать односторонней оценку М. Вебером роли протестантизма в становлении буржуазного общества, несомненно огромное влияние Реформации на этот процесс. Что же касается роли самого этого религиозного раскола в истории духовной жизни европейских стран и их художественной культуры, то она не требует особых доказательств в силу ее очевидности; я имею в виду не специфически конфессиональный, обрядовый и эстетический аспект влияния Реформации на культуру, а аспект *психологический* — существенное изменение *ценностного самосознания личности*, которая могла перенести Бога *извне вовнутрь* и ощутить собственную нравственную ответственность за свое поведение. Во всяком случае, особенности развития нового общественного строя в каждой стране во многом объясняются различным соотношением сил

[12] См., напр. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.

[13] Напр., глава «Культура эпохи Возрождения и Реформации» в кн.: Культурология. Под ред. проф. Г. В. Драча. Ростов-на-Дону, 1995

[14] История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения. Под ред. А. М. Брагиной. М., 1999.

[15] См., например, сб.: Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981.

католицизма и протестантизма во Франции, в Англии, в Германии, не говоря уже о сохранявшей религиозную ортодоксальность Испании и, напротив, полностью «еретической» протестантской Голландии.

О необходимости цельного рассмотрения духовной жизни этого переходного времени, в единстве и взаимодействии светской и религиозной ее сторон, хорошо сказал Б. Рассел, характеризуя «мудрость Запада»: «переворот, который в связи с упадком средневековья привел к громадному скачку вперед в XVII в.», охватывал «четыре великих движения»: «итальянское Возрождение», «гуманизм» мыслителей и ученых ряда стран, «лютеранскую реформацию» и «эмпирические исследования» в области естествознания.[16] Если же выйти за границы истории одной только философии, или одного только искусства, или одной только религии, во включающее их широкое пространство целостного бытия культуры, то Расселова духовная «квадрига» окажется недостаточной для полноты осмысления перехода от одного исторического типа культуры к другому — в этом случае необходимо будет включить в поле зрения развитие *политической культуры* европейского общества как существеннейшего раздела культуры, от которого во многом зависят другие ее разделы.

Свойственное нашей исторической науке в недавнем прошлом социологизаторское преувеличение роли политики в жизни общества столь же неосновательно, как игнорирование ее значения в истории культуры, выражающееся в широко распространенном в зарубежной, а в последние годы и в отечественной, историографии гéрметическом рассмотрении развития философии, искусства, культуры в целом, как замкнутого, самодостаточного движения философских идей, художественных стилей, нравственных принципов, духовных импульсов. История Нового времени показала, что существуют и такие ситуации, когда культура резко политизируется, и извне, то есть силою прямого диктата политики с обеспечивающими его репрессиями, как, например, в Советском Союзе и фашистской Германии, и изнутри, то есть благодаря политизированному сознанию деятелей культуры (примеры те же), и противоположные ситуации, отличающиеся обособлением духовной и художественной культуры от политики и их принципиальной аполитичностью — такова сущность Модернизма в буржуазном обществе, такова и широко распространившаяся позиция интеллигенции в современной России. Уже эти факты говорят о том, что роль политического фактора в культуре не является стабильной и что его конкретная сила должна выявляться изучением особенностей каждого этапа истории, в частности, того, который сейчас является предметом нашего исследования. И не будет ничего удивительного в том, что

[16] Рассел Б. Мудрость Запада Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами М , 1998, стр.262-263

переходность этого этапа в данном отношении, как и во всех других, уже охарактеризованных, отличается *столкновением обеих позиций* — вспомним хотя бы противостояние бонапартистского классицизма Давида и чисто гедонистического рококо Буше и Фрагонара, и даже переплетение этих противоположных позиций в творчестве одного и того же художника — Веласкеса или Гойи.

Однако проблема политического аспекта культуры данного времени имеет еще более глубокое содержание — я имею в виду *историческую смену одного фундаментального принципа организации жизни общества — монархического — другим, столь же фундаментальным — республиканским.* Первый вырос из структуры первобытных обществ, в которых власть в родоплеменном коллективе принадлежала вождю, и сохранился в рабовладельческих империях древности, поднявших статус вождя до уровня царя, фараона, императора; такая организация жизни общества, освящавшаяся религией и узаконенная юридически, была удержана феодализмом. Несколько исторических экспериментов создания парламентских структур демократического самоуправления, сделанные в Афинах, в республиканском Риме, в средневековом Новгороде, оказывались недолговечными, ибо политической «надстройкой», адекватной сохранявшему господство земледельческому строю общества, была *именно монархия.* Но как только в позднем Средневековьи и Возрождении ремесленно-торговый город обрел прочное, устойчивое существование, постепенно расширявшее свое влияние до национального масштаба, неотвратимой стала замена феодально-монархического принципа управления парламентарно-республиканским. *Необходимой и неотвратимой* — потому что в такой же мере, в какой монархия соответствует типу общества, в котором не развито личностное начало в человеке, в котором оно признается только в одном лице — монархе по рождению, помазаннике Божьем, а качество всех остальных членов общества определяется их принадлежностью к сословию, то есть безлично, имперсонально, группово, и потому препятствует формированию индивида как личности, способной самостоятельно — свободно! — выбирать свои ценности и определять свое поведение, в той же мере общественная практика, основанная на ремесле и торговле, а не на земледелии и войне, порождает *свободную личность* — «воздух города делает человека свободным», утверждало правовое сознание позднего европейского Средневековья, — тем самым порождая потребность в новом способе общественного самоуправления — *демократическом, парламентски-республиканском.* На первых порах это были лишь собрания представителей сословий при монархе, имевшие консультативные функции и лишь в некоторой степени ограничивавшие самовластье монарха, но затем, даже при сохранении монархии в некоторых европейских странах, да и в Японии, и в наши дни, соотношение сил императора или короля и парламента стало противо-

положным — царствующий персонаж не правит, а лишь декоративно оформляет сохранением традиционного этикета реальное правление демократически избранной власти; поэтому последовательное осуществление демократического строя во Франции и Германии освободилось от этого традиционалистского декора и всю полноту власти передало свободно избираемому собранию народных представителей. Таким образом, демократическая политическая культура противопоставляет *ценность каждой личности культу одной личности* — вот почему формирование «культа личности» Сталина и Гитлера было органичным проявлением рефеодализации в этих странах социального строя и даже элементов рабовладения (советский ГУЛАГ и немецкие концлагери), использовавшей для этой цели и религиозно-мифологические способы организации этих культов, и даже формы первобытно-общинного сознания (объявление политических лидеров «вождями», со всеми вытекающими отсюда психологическими и поведенческими последствиями). Неудивительно, что так трудно изживаются у нас пережитки коммунистической религии и большевистско-царистского мировоззрения, плотно наложившихся на традиционалистскую психологию крестьянина, русского, белорусского, украинского, а тем более, кавказского и среднеазиатского…

Возвращаясь к истории культуры «от Возрождения к Просвещению», необходимо, следовательно, ввести в анализ этого процесса *третье измерение — переход в сфере политической культуры от монархического строя к демократическому парламентаризму*. Впервые это произошло в XVII веке в Голландии, сто лет спустя — в Новом свете, и в обоих случаях — в освободительных войнах с иноземными имперскими режимами; в конце XVII века Французская революция достигла этой цели в борьбе с собственной монархией, однако победа республиканского строя давалась нелегко, и он, как некогда в Древнем Риме, с коронацией Наполеона переродился в традиционно-монархический, и в следующем веке несколько раз один социальный порядок во Франции сменялся другим, пока, наконец, окончательно не победила республика; в Германии и в России это произошло только в начале XX столетия. Однако сохранение монархического декора в ряде европейских стран и восстановление его в Испании не меняют того решающего обстоятельства, что на протяжении двух последних веков в Западном мире *завоевал господство буржуазно-демократический строй*, обусловленный обретенным человеком статусом личности и, в свою очередь, поддерживающий ее свободное самопроявление во всех сферах культуры — экономической, политической, художественной….

Таким образом, в глубинном основании пути «от Возрождения к Просвещению» лежит становление личностного начала в человеке, с вырабатывавшейся им системой ценностей, преодолевавшее упорное сопротивление традиционалистской — религиозно-мифологической, сословно-иерархически-царистской — идеологии и достигшее господства на рубеже XVIII и XIX столетий, завершив тем самым и в сфере политической культуры переходный этап развития европейского общества.

История философии и логика в инструментарии философа

Э. Ф. Караваев

Данная статья является попыткой осмыслить и, может быть, развить — конечно, «на свой лад» и в меру своих возможностей, — некоторые мысли достаточно давно опубликованной и, тем не менее, совсем не потерявшей актуальности и практической значимости статьи Ю. В. Перова «Философия должна остаться философией».[1]

Трудно определить обоснованно и полно, какие качества необходимы философу для того, чтобы он мог успешно заниматься своим делом — философией. Конечно, прежде всего, — это призвание, собственно интересность философских занятий для человека, который хочет быть философом, в смысле профессии. Но одного интереса к философии, очевидно, мало: нужно еще, чтобы у философа «что-то получалось», — иначе не будет чувства удовлетворения работой и, следовательно, желания ею заниматься. Другими словами, нужны способности к философии и умение философствовать. Это означает, по-видимому, что у человека, решившего быть философом, должно быть воображение, причем воображение особого, «философского», рода — не такое, как, скажем, у научного работника, — все равно, в области естествознания, математики, социогуманитарных наук или техники. Это воображение связано с использованием общих понятий, категорий, и гипотез, которые оно производит: ведь они тоже имеют общий, абстрактный, характер. Осмысленно и продуктивно оперировать такими понятиями и гипотезами затруднительно, если не соотносить их с «жизнью», с реальностью, благодаря посредничеству понятий и положений более конкретного характера. Иначе говоря, для занятий философией от человека требуются практический жизненный опыт, широкая культура и осведомленность в самых разных областях.

[1] Перов Ю.В. Философия должна остаться философией // Какая философия нам нужна? Размышления о философии и духовных проблемах нашего общества / Сост. Ю.Н.Солонин. Л.: Лениздат, 1990. С.54-72.

Среди критериев философского профессионализма, подчеркивает Ю. В. Перов, особое место занимают (1) должный уровень и адекватный характер историко-философской обоснованности рассмотрения того или иного вопроса и (2) должный уровень аргументации (категориальной определенности и логической строгости). Представляется, что они и в самом деле являются «общепризнанными во всем мире» (в мировом философском сообществе). А поскольку навыки всякой профессии, в том числе и навыки философской профессии, — в частности, освоение критериев профессионализма, — первоначально вырабатываются в процессе обучения, в данной статье дается пример рассмотрения темы из области систематической философии и философии науки, — с особым вниманием к следованию названным двум критериям. Используемая аргументация следует, — если воспользоваться терминологией Т. Куна, — «образцу», имеющему давнюю, во всяком случае известную уже в античности традицию: обсуждение некоторого вопроса в форме построения и анализа логического умозаключения. В качестве примеров такого рода «образцов» можно назвать рассмотрение сущности движения с помощью «апорий» Зенона или рассмотрение сущности пространства и времени в «антиномиях» Канта. Из современной философии можно привести рассмотрение проблемы индукции с помощью «головоломки с зелоголубыми (т.е. зелено-голубыми) изумрудами» Н. Гудмена или рассмотрение содержания и познавательного значения теоретических терминов посредством анализа «дилеммы теоретика» К. Гемпеля. Можно заметить, что тот или иной «образец» используется представителями философского сообщества по-разному: в форме дальнейшего анализа данного «образца», — более углубленного, с использованием новых средств, но для рассмотрения того же самого вопроса; в качестве модели для рассмотрения какого-то другого вопроса; посредством логического объединения нескольких «образцов», для рассмотрения еще каких-то других вопросов. В качестве примера последнего можно привести рассмотрение проблемы классификации, или проблемы «естественного рода», У. Куайном посредством объединения названной «головоломки с изумрудами» Гудмена и еще одной «головоломки» Гемпеля, «головоломки с не-черными не-воронами».

В данной статье речь пойдет о рассмотрении вопроса о познаваемости мира посредством анализа «рациональной реконструкции» аргументации представителей агностицизма.

Названная реконструкция выглядит так:

(1) раз уж мы философствуем, размышляем, то, следовательно, мы признаем существование мысли: она себе сама себя удостоверяет и знает о себе, что она есть;

(2) бесспорным является и существование ощущений, поскольку мы свободно отдаем себе отчет о разнообразных впечатлениях, доставляемых на-

шими органами чувств; или, другими словами: мысль соприкасается с ощущениями непосредственно и не сомневается в их существовании;

(3) но что может нас убедить в существовании «внешнего мира», кроме нашего предположения об этом?[2] — Наши ощущения? Но их содержание переменчиво и противоречиво;[3] например, один и тот же предмет, плоский диск, является нам то как круг, то как эллипс (когда мы располагаемся не под прямым углом к его плоскости), то как полоска определенной толщины и ширины (когда смотрим на диск совсем сбоку), так что остается неопределенным, есть ли что-либо «за» нашими впечатлениями;

(4) так что само существование внешнего мира не является бесспорным;

(5) следовательно, на вопрос о том, познаваем ли мир, следует ответить отрицательно.

Приведенная версия агностического аргумента, очевидно, представляет позицию Юма. Кантовская позиция может быть представлена посредством замены суждения (4) на (4') внешний мир представляет собой мир «вещей самих по себе», о которых ни наши чувства, ни наш рассудок ничего сказать не могут.[4] А заключение (5) остается тем же самым.

Приведенный аргумент, как нам кажется, стимулирует мысль учащегося: ведь его посылки представляются вполне правдоподобными. Так что попытка критики аргумента, — в случае несогласия с заключением, — достаточна поучительна. В самом деле, конечно же, можно сказать, что «искажения», присущие нашим ощущениям, агностики преувеличивают. Так, например, диск, под каким углом на него ни смотри, никак не окажется четырехугольником или треугольником, — конечно, если мы остаемся в нашем пространстве, а не где-нибудь далеко в космическом пространстве, в такой области, где, в соответствии с общей теорией относителеьности, могло бы иметь место особое искривление пространства. Другой причиной «появления» треу-

[2] Заметим, что употребление выражения «внешний мир» не содержитт модернизации; процитируем Юма. «. .мы всегда предполагаем внешний мир (external universe), который не зависит от нашего восприятия, который существовал бы и в том случае, если бы мы и все другие способные ощущать создания исчезли или были бы уничтожены» См.: Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Соч В 2-х томах. Т.2. М.: Мысль, 1965. С.154

[3] См , напр.: Юм Д Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Соч.: В 2-х т.Т.1. М.· Мысль, 1965. С.238, 299-301.

[4] См., напр.: Кант И Критика чистого разума. М.· Мысль, 1994. С.205-207.

гольника вместо круга, возможно, мог бы быть какой-то особый, до сих пор неизвестный дефект зрения.[5]

Кроме того, можно было бы заметить, что, вообще говоря, агностики не учитывают того, что ощущения действуют совместно с мышлением, а мысль корректирует материал ощущений. И приведенный выше пример с диском может быть построен с учетом мыслительного материала, — знания законов проекций Но, главное, в некотором смысле это — «правильно», нормально, что диск, рассматриваемый под определенным углом к его плоскости, — кажется эллипсом или даже прямой полоской. Ведь если бы в нашем пространстве и для наших глаз диск, рассматриваемый под любым углом, оставался бы кругом, то это был бы уже не диск, а другой предмет, — шар. А если бы диск казался треугольником, то это означало бы, по-видимому, что либо изменилась топология нашего пространства, либо наш орган зрения получил дефект редкой природы.

Следует сказать, однако, что агностики это последнее возражение (например, в виде апелляции к знакомству с геометрией) учитывают.[6] А Кант даже специально подчеркивает, что несоответствия в материале ощущений могут быть вовсе и не ошибками; причем наши чувства не ошибаются не потому, что они всегда правильно судят, а потому, что они вообще не судят.[7]

Важно заметить, что если бы мы закончили критику агностицизма указанием на то, что материал ощущений корректируется мышлением, то это означало бы неявно признание мышления безупречным и располагающим истиной «изначально», не только прекрасно обходящимся без ощущений, но и всегда способным его исправить. Очевидно, такое могло быть обеспечено каким-то сверхъестественным, верховным существом. Другими словами, это — критика с позиций идеализма. Классики агностицизма это видели и учитывали.[8]

[5] Впрочем сам Юм говорит о некорректности преувеличения «погрешностей» ощущений, напр., «.. когда мы определяем [на глаз], что [пересекающиеся] прямые линии не могут иметь общего отрезка и что мы не можем провести больше одной прямой между двумя данными точками, то наши ошибки никогда не могут быть особенно значительными». См · Юм Д Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. С 167

[6] См , напр · Юм Д Исследование о человеческом познании С.62.

[7] См Кант И Критика чистого разума С.215.

[8] Юм пишет. «Прибегать к правдивости верховного существа для доказательства правдивости наших чувств — значит обходить вопрос совершенно неожиданным образом Если бы правдивость верховного существа имела какое-нибудь отношение к данному вопросу, наши чувства были бы совершенно безошибочны, ибо невозможно предположить, чтобы верховное существо когда-либо обманывало нас Я не говорю уже о том, что, раз мы поставим вопрос о внешнем мире, мы потеряем все аргументы, которыми можно было бы доказать бытие такого существа или каких-либо из его атрибутов » См Юм Д. Исследование о человеческом познании С 156

Кроме того, агностики могут указать (и будут, конечно, правы) на то, что мышление само допускает ошибки. В качестве примера может служить достаточно часто встречающаяся при восприятии и обсуждении произведений живописи и графики ошибка неразличения объективного (реального) пространства и перцептивного пространства. Объективное пространство связано с протяженностью и порядком сосуществования друг возле друга реальных предметов и явлений объективного, внешнего, мира. Перцептивное пространство представляет собой отражение объективного пространства, реальных пространственных отношений, в наших восприятиях.[9]

Геометрия перцептивного пространства резко отличается от геометрии объективного пространства; скажем, всем хорошо известно, что фактически параллельные рельсы железнодорожной или трамвайной дороги мы видим сходящимися на горизонте в точку. И когда мы говорим об изображении пространства на картине или рисунке, нужно, вообще говоря, условиться, о каком собственно из названных двух пространств идет речь. Если мы говорим об объективном пространстве и требуется передать его геометрию, то соответствующее изображение будет представлять собой чертеж. А в случае изображения геометрии перцептивного пространства изображение является рисунком (или картиной) и на нем передается чисто зрительное восприятие реальных геометрических отношений предметов. Очевидно, что чертеж получается в результате соответствующей аналитической работы ума посредством сопоставления различной информации об изображаемом фрагменте действительности и реальном пространстве. Рисунок получается в результате переноса на плоскость изображения нашего зрительного восприятия.

Если несколько схематизировать процесс зрительного восприятия, то его простейшая модель говорит о том, что он является двухступенчатым.[10] Первой ступенью является образование изображения внешнего (реального) пространства на сетчатке глаза, а второй — воссоздание на этой основе облика внешнего пространства в человеческом сознании. О том, что эти две ступени качественно различны, говорит хотя бы тот факт, что изображение на сетчатке глаза является двумерным (в первом приближении плоским, наподобие рисунка или картины), а образованные на его основе представления о внешнем пространстве — представлениями как о трехмерном, объемном, каким оно и является в действительности. Сетчаточный образ дает сильно искаженную картину внешнего мира: например, близкие предметы кажутся большими или даже огромными, а более удаленные — маленькими Однако челове-

[9] См. подробнее. Мостепаненко А. М Проблема универсальности основных свойств пространства и времени Л · Наука, 1969

[10] См. подробнее: Раушенбах Б.В. Пространственные построения в живописи. Очерк основных методов. М.· Наука, 1980

ческое сознание хранит в своей памяти опыт предшествующей жизни, начиная с первых дней младенчества и даже генетически передаваемый опыт предшествующих поколений. Пользуясь этим опытом, человеческое сознание воссоздает по сетчаточному образу истинную картину фрагмента внешнего мира с разумной степенью точности. Заметим, что более точным должно быть восприятие близких областей пространства (где может быть актуальная опасность или, напротив, нечто полезное, — скажем, источник пищи), в то время как более удаленные области можно и даже целесообразно воспринимать менее точно и подробно, чтобы не перегружать (конечный по объему памяти!) мозг излишней информацией, скорее всего, несущественной для ближайших действий.

Неразличение того, какое из двух описанных пространств мы видим изображенным, ведет к ошибочным выводам, вроде следующего: «Изображение параллельных ребер как сходящихся в прямой перспективе есть «искажение» (ведь на самом деле они параллельны) » [1] Но если речь идет о рисунке и изображается перцептивное пространство, то эти ребра вполне могут сходиться в прямой перспективе: такими их видит человек, и, следовательно, такое изображение на рисунке не является «искажением».

Кроме того, есть еще эффект обратной перспективы. Например, он имеет место, когда наблюдаются «убегающие» от смотрящего параллельные прямые, если они находятся несколько сбоку от смотрящего (примерно под углом 20-30°), при фиксировании взгляда на участок параллельных прямых, удаленный от смотрящего на 4-6 м. При этом ближний к наблюдателю участок кажется сходящимся в глубину в соответствии с законами прямой перспективы, а начиная с некоторого расстояния наблюдается эффект обратной перспективы.

Важно отметить, что мышление может совершать ошибки не только в виде формулирования отдельных суждений, но и в виде построения неправильных умозаключений. Приведем в качестве примера одну гипотезу из области искусствознания.[12]

Она предназначалась объяснить происхождение своеобразного художественного приема, изобретенного Эль Греко.[13] Он заключается в достаточно сильном удлинении голов, тел и конечностей в человеческих фигурах вместе с необычной точкой зрения, находящейся примерно в центре картины. Со-

[11] Волков Н.Н. Композиция в живописи. М,. Искусство, 1977. С.244.

[12] См подробнее: Толанский С. Оптические иллюзии. М., 1967.

[13] О творчестве художника см.,напр.: Каптерева Т.П. Эль Греко. Монографический очерк. М · Искусство, 1965; а также альбомы: Bronstein L. El Greco. New York: Harry N. Abrams, Inc. (The library of great painters)[без указания года издания]; Lassaigne J. El Greco. London: Thames and Hudson, 1973 (The world of art library).

гласно упомянутой гипотезе, эти искажения связывались с дефектами зрения и оптической аберрацией Сторонники гипотезы указывали на то, что если на удлиненные фигуры смотреть через коррегирующие очки цилиндрического типа, которыми пользуются люди, страдающие сильным астигматизмом, то при надлежащем подборе линз можно, так сказать, «сжать» фигуры и лица в вертикальном направлении, и они будут выглядеть для человека, носящего такие очки, совершенно нормальными.

Посредством рассуждения, так сказать, по схеме «от противного» делалось заключение, что великий мастер страдал астигматизмом. Однако это заключение является ошибочным, а рассматриваемая гипотеза — несостоятельной

В самом деле, допустим на время, что Эль Греко действительно серьезно страдал астигматизмом. (Это, судя по качеству его работ, совершенно неправдоподобно; тем не менее мы примем на время такую точку зрения.) Если это — так, то как это могло повлиять на характер письма Эль Греко? Согласно гипотезе, овалы лиц (вернее, как выражаются сами художники «прямоугольники лиц») должны быть вытянуты по вертикали. Но предположим, что речь идет о более простом объекте — просто круглом предмете, например, о футбольном мяче. Отвлекаемся также от различий между реальным трехмерным пространством и двумерной плоскостью полотна, принципов пространственного построения в живописи, особенностей цвета, светотени и т.п. Согласно гипотезе, Эль Греко видит футбольный мяч удлиненным или яйцеобразным, похожим на мяч для регби. А как он его изобразит? — Опять-таки согласно гипотезе, он должен нарисовать эллиптический мяч. Но это — неверно! — Ведь если на холсте изображен эллипс, то астигматик увидит еще более вытянутый эллипс, а совсем не круг.

Страдает ли художник астигматизмом или нет, но если предмет круглый в действительности и вся задача сводится к изображению круга, то и на холсте он будет тоже круглым Что бы ни видел художник, мы на холсте увидим круг. Мы увидим, в качестве изображения футбольного мяча, именно футбольный мяч, а не круг.

Итак, оптические иллюзии не имеют отношения к удлинению лиц (и фигур) у Эль Греко. Наша критика подкрепляется другими соображениями и фактами. У Эль Греко названная вытянутость имеет место только в картинах зрелого периода. И есть картины с одним и тем же сюжетом, выполненные в разные периоды его творчества, — например, «Изгнание торгующих из храма», — которые отличаются друг от друга именно наличием или отсутствием рассматриваемой особенности письма; при этом действующие лица и композиция разных вариантов совпадают. По поводу последнего могут заметить, что есть определенный канон, и художник не мог от него отступать. Вообще говоря, Эль Греко не всегда каноны соблюдал; например, на картине «Эсполио» («Снятие одежд с Христа») в одном сюжете присутствуют сразу три Марии: богоматерь, Мария Магдалина и Мария Египетская. Однако оставим вопрос о сохранении композиции в стороне, а отсутствие удлинения лиц и фигур попытаемся объяснять тем, что астигматизма у художника сначала не было, а потом с возрастом этот дефект появился. Но тогда как объяснить то, что элементы интерьера и пейзажа совсем не удлинены? Какой-то это странный астигматизм: он распространяется только на людей!

Есть портреты, которые Эль Греко писал на заказ, и они тоже не содержат следов причудливого удлинения. По-видимому, модель платила за сходство, — подобное простому фотографическому сходству. Во всяком случае, трудно себе представить астигматизм, действие которого «по заказу» можно не допускать. И еще один факт: наличие авторских копий картин разных периодов. На этих копиях мы, опять-таки, не наблюдаем феномена «дополнительного» удлинения

Таким образом, удлинение лиц и фигур это — художественный прием, изобретенный Эль Греко и применявшийся им сознательно. Рассмотренная искусствоведческая гипотеза является ошибочной, причем логически ошибочной. Это подкрепляет высказанное выше положение о том, что мышление может делать ошибки. Так что критика агностического аргумента не может заканчиваться ссылкой на то, что мышление корректирует материал ощущений. Без обращения к практике и без использования практического критерия вопрос о познаваемости мира решен быть не может. В этом, если угодно, непреходящее значение агностической философии.[14]

Описанный в данной статье педагогический прием показывает, на наш взгляд, возможный способ привития студентам-философам навыков сочетания воображения, историко-философской осведомленности и логической культуры.

[14] Можно сравнить данную оценку с оценкой значения для философского познания «апорий» Зенона· хотя их автор ставил своей задачей обосновать не-существование движения, фактически в них показана противоречивая, диалектическая, природа движения

Геометрический метод и геометрический объект в философии Спинозы

И. С Кауфман

Вопрос о том, почему Спиноза выбрал форму системы для выражения своей философии, систему именно в той форме в какой она представлена в «Этике», является вопросом не только об историческом контексте или о том, что Спиноза с предельной ясностью и отчетливостью выражает новоевропейскую метафизическую позицию. Если обратиться к первому из двух опубликованных трактатов Спинозы — «Основам философии Декарта, доказанным геометрическим способом» — то можно отметить определенное отличие этого трактата от «Трактата об усовершенствовании разума» (несколько более точен перевод, принадлежащий В. Н. Половцовой — «Трактат об очищении интеллекта»[1]) и «Этики». Если «Трактат об очищении интеллекта» — исследование методологии и теории познания, а «Этика» — прежде всего онтология, причем онтология, которой Спиноза придает этическую импликацию, заключающуюся в познании, а не в уничтожении аффектов, то в «Основах философии Декарта, доказанных геометрическим способом» (по крайней мере, в плане этого сочинения, поскольку трактат дошел до нас не полностью) Спиноза последовательно обращается к онтологии, теории познания и физике в рамках «школьной» разъясняющей «научной программы». Вследствие этого, в целом позиция Спинозы, представленная в «Основах философии Декарта, доказанных геометрическим способом», более нейтральна и не несет сложной истории отношений Спинозы со средневековой философской традицией (как с традицией еврейской философии, так в равной мере и с мусульманской и христианской) и с его окружением после изгнания из общины, среди которого были англо-голландские коллегианты, квакеры, «свободомыслящие». В гораздо большей мере эти влияния выразились в других сочинениях и в целом ряде писем, и особенно во втором (и последнем прижизненном) опубликованном исследовании Спинозы — «Богословско-политического Трактате», обращенном к проблемам практической философии, что и

[1] *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта (перевод и комментарии В. Н. Половцовой) М., 1914

явилось одной из причин «радикализма» данного трактата, вызвавшего широкую общественную и судебную полемику. Поэтому даже по сравнению с «Кратким трактатом о Боге, человеке и его счастье»,-считающимся первым текстом Спинозы, именно в «Основах философии Декарта, доказанных геометрическим способом» более четко демонстрируется генезис теоретической и методологической позиции Спинозы, что также следует из очевидности наличия самых разнообразных влияний в тексте «Краткого трактата». Именно в этом трактате определяются важнейшие проблемы системы Спинозы: прежде всего, Спиноза пытается выяснить значение природы, истолкованной посредством исследования термина «субстанция», то есть выяснить то, как возможно адекватно применить категорию причинности к природе и установить достоверность знания, проверяемую на каждом этапе — то есть, именно знание о вещи, образованное посредством познания ее ближайшей причины. И далее, он ведет речь о том, как возможен переход к пониманию природы как того, что является своей собственной причиной, причиной одновременно необходимой и спонтанной, результатом которого должна стать имманентность «свободы» природе.

Непосредственным предметом исследования в «Принципах философии Декарта» является картезианский метод, который рассматривается Спинозой относительно возможности использования данного метода для построения своей собственной системы (т. е. того, что он сам неоднократно называл «моей Философией» в «Трактате об усовершенствовании разума»).[2] Такое внимание к картезианскому методу объясняется соединением в нем аналитического и синтетического способа доказательства. О значении аналитического и синтетического способа рассуждений относительно демонстрации результатов картезианских медитаций сам Декарт сообщает в «Ответе на Вторые возражения»; о них же упоминает, в аспекте истории возникновения «Принципов философии Декарта», автор «Предисловия» к этому трактату Людовик Мейер.

[2] Необходимо отметить, что сам Спиноза никогда (в том числе и в «Основах философии Декарта») не говорит о «геометрическом методе». В названии трактата говорится только о «Princincipiorum Philosophiae ... more geometrico demonstratae» — «основы философии ... доказанные геометрическим образом» Значение обращения к объектам геометрии не исчерпывается «геометрическим методом» «Говоря о “геометрическом методе” Спинозы, ... открыто игнорируют тот факт, что Спиноза нигде ни разу не употребляет этого выражения В “Трактате об очищении интеллекта” и в письмах, где Спиноза исследует, что такое Methodus, он даже не упоминает о способе (mos) или порядке (ordo) геометрического доказательства. Привычка смешивать эти понятия имеет своим последствием то, что настоящий метод познания, применявшийся Спинозой, просто ускользал от внимания. Первым требованием логического метода Спинозы [является] различение “областей” знания» (*А. Д. Майданский*. Русские спинозисты. // Вопросы философии. № 1, 1998.)

Декарт определяет этот двоякий способ доказательства следующим образом:

«Анализ указывает правильный путь, на котором нечто может быть найдено методически и как бы априори ... Синтез, наоборот, ведет доказательство противоположенным путем и как бы апостериори (хотя часто самый способ доказательства гораздо более априорен в синтезе, нежели в анализе) и ясно излагает полученные результаты; при этом пользуются длинным рядом определений, вопросов, аксиом, теорем и проблем, так что, если станут отрицать какое-либо из следствий, тотчас же обнаружится наличие этого следствия в предшествующем материале...; однако синтез не показывает, каким образом было найдено решение».[3]

Различие между ними следует из того, какой степени очевидности, демонстративности и убедительности стремится добиться соответствующая исследовательская программа:

«Различие здесь состоит в том, что аксиомы, предпосылаемые в геометрии доказательству теорем, соответствуют показаниям наших чувств.
Напротив, в моих «Метафизических размышлениях» больше всего внимания уделено ясному и отчетливому восприятию аксиом. И хотя по своей природе эти аксиомы не менее понятны или даже более понятны, чем аксиомы, рассматриваемые в геометрии, все же, ... они могут быть в совершенстве познаны лишь очень внимательными и мыслящими людьми, насколько это возможно абстрагирующими свою мысль от всего телесного».[4]

Людовик Мейер повторяет данное различие, указывая при этом на сложность понимания, которая сопровождает оба этих способа рассуждения:

«Большинству чужды математические науки, поэтому они не знакомы ни с синтетическим методом, которым они излагаются, ни с аналитическим, которым они открыты. ... Мне давно хотелось, чтобы человек сведущий в аналитическом и синтетическом методе, ... представил в синтетической форме и обосновал обычным геометрическим способом то, что Декарт изложил в аналитической форме».[5]

Если Декарт отдает определенное предпочтение аналитическому «методу», то Мейер указывает на то, что оба данных метода есть выражения проек-

[3] *Р. Декарт.* Ответ на вторые возражения. // Р. Декарт. Сочинения. Т. I-II. М., 1989-1994 Т. II. С. 124.
[4] Там же. С. 125.
[5] *Л. Мейер.* Предисловие [К «Основам философии Декарта»]. // Спиноза Б. Сочинения. Т. I-II. СПб., 1999. Т. I. 97

та математизации всего сущего, из чего следует, что их значение неочевидно, если в познании, которое их использует, отсутствует «mathesis universalis» в смысле математического как изначального знания, имеющего своим проектом предельное упорядочивание мира. В приведенном отрывке можно указать на предвосхищение «Спинозовской школой» деления аналитических и синтетических суждений, данного Кантом. Аналитический метод Декарта обращается к поиску достоверных и очевидных суждений вне обращения к «чувственным вещам», то есть к геометрическим объектам. Иными словами, аналитический метод выражается в составлении суждения только из идей рассудка. Спиноза и Мейер, напротив, именно в обращении синтетического метода к данным объектам (то есть в выходе синтетического суждения от идей рассудка к объектам как таковым) видят по крайней мере «школьный» смысл использования данного метода. В связи с этим, различение аналитического и синтетического метода связано с более общими тезисами, определяющими по мнению не только методологию Спинозы, но и всю оригинальность его позиции в истории европейской философии:

Рассуждения Спинозы о ментальных фактах наполнены физикалистской терминологией. ... Спиноза говорит, например о «силе разума» по явной аналогии с силой тела... Тем не менее, это явно физикалистское описание эмоций, покоится на системе содержательных отношений между идеями, как на своем метафизическом основании.[6]

Спиноза также в определенном смысле «переворачивает» картезианское (и вообще традиционное) представление о методе, его «Трактат об усовершенствовании интеллекта» можно рассматривать как «Рассуждение против метода»:

[6] *G. Segal.* Ideas, Affects and Causality // North American Spinoza Society Monograph № 6, 1997. P. 17. Смотри также интерпретацию У. Монтагом основного принципа «материалистической» философии Спинозы как проекта, оказавшего, по мнению автора, непревзойденное воздействие на теоретическую и практическую мысль Нового Времени: «Сама письменная форма этих теорем обладает телесным существованием, ... как тело среди других тел. Философия Спинозы предлагает нам поставить на место вопросов “Кто это прочел?”» и “Кто из них понял прочитанное?” вопрос “Какие материальные воздействия прочитанное произвело не только на их умы, но также и на их тела?”» (*W. Montag.* Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries. London-New York, 1999. P. XXI), а так же замечание Дианы Стейнберг, что отрицание Спинозой методологического сомнения Декарта основывалось на понимание Спинозой того, что такое сомнение неизбежно ведет к радикальному дуализму души и тела (*D. Steinberg.* Spinoza, Method and Doubt // History of Philosophy Quarterly № 10, 1993. P. 216-219)

Метод не есть условие манифестации истины, а наоборот ее эффект (действие), ее результат Метод не предшествует развитию знания, но выражает или рефлексирует его Мы должны прочесть «Трактат об очищении интеллекта» как пример «Рассуждения против метода».[7]

Синтетический метод есть суждение о «самих вещах», «сами объекты» есть прежде всего объекты геометрии — они имеют особый статус, это объекты «первого порядка», посредством которых обосновывается переход от познания посредством рассудка к интуитивному познанию единичного. Объекты геометрии являются основанием различия двух форм метода — анализа и синтеза. Вследствие этого, необходимо выяснить значение «геометрических объектов» у Спинозы — не «геометрического метода», во многом действительно внешнего рассуждениям Спинозы, а того, как в этих геометрических объектах заключено различие синтеза и анализа.

В известном фрагменте из Второй Части «Этики» необходимость, с которой субстанция является имманентной и необходимой причиной всех конечных причин действий сравнивается с тем, как из сущности треугольника как геометрической фигуры следует равенство трех его углов двум прямым Таким образом, когда мы вычерчиваем треугольник, мы постигает одновременно треугольник как фигуру, как «объект», отличный от идеи (модуса другого атрибута), и саму идею треугольника (принадлежащую к идее достоверного знания), заключающуюся в том, что его углы необходимо не превышают 180 градусов. Следствием этой идеи является то, что начертить треугольник вне понимания этой идеи невозможно. Эта идея указывает и на значение геометрического метода — в нем заключен принцип первой рефлексии, объект знания схватывается в единстве со схемой его представления. То есть геометрический объект соединяет «идею» (как «объективную сущность», т.е. как репрезентацию адекватности, а не образа) и «фигуру», однако Спиноза строго настаивает на абсолютной отделенности, или лучше сказать, взаимной непричиненности или необоснованности модусов мышления и протяжения. Пример с другим геометрическим объектом — кругом — также предлагается Спинозой в качестве демонстрации истинного познания. Мамардашвили описывает его так:

«Знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее воспроизведение и постижение схемы представления предметности этого объекта в данностях сознания. [Примечание: Продолжая эту линию, Спиноза разъяснял, что сущность круга дана (и одновременно постигается) актом его вычерчивания У Канта уже более завершенная

[7] *P. Macherey* Hegel ou Spinoza. Paris, 1979. P 56-57

формула: содержание, сущность предмета есть правило его образования, конструкции.]»[8]

Это суждение опирается на Схолию к Теореме 7 Части Второй «Этики»:

«модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Это как бы в тумане (quasi per ne-bulam) видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей: они утверждали, что Бог, ум Бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же».[9]

В этом фрагменте мы находим (под именем «некоторые из еврейских писателей») ссылку на Маймонида, что позволяет полнее раскрыть одно из оснований методологии Спинозы. Спиноза имеет в виду следующее положение из «Путеводителя растерянных», указывающее на:

«хорошо известный принцип, принятый философами относительно Бога, что Он есть *intellectus*, *intelligens*, *intelligibile*, и что все эти три вещи в Боге есть одно и то же, и никаким образом не образуют множественности».[10]

«Intelligibile» («то, что мыслится [Богом]») соответствует в тексте Спинозы «вещам, мыслимым Богом». Однако, «intellectus» и «intelligens» выражены в Схолии одним термином «intellectus». Основание для подобной замены мож-

[8] *Мамардашвили М. К.* Классическая и современная буржуазная философия // *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя М., 1996. С. 380

[9] *Спиноза Б.* Сочинения. Т I. 294.

[10] В русском переводе (*Маймонид* [Моше бен Маймон]. Путеводитель растерянных Перевод М. Ю. Шнейдера М.-Иерусалим, 2000. Глава 68, I.) три соответствующих термина переданы как «разум, разумеющий и разумеемое». Волфсон (*Wolfson H. A.* The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning. Vols. I-II. Cambridge-Mass., 1934. Vol II. P. 24-27) использует английский перевод Фридлендера, однако специально приводит в цитированном фрагменте именно латинский перевод трех терминов, принадлежащий Иоанну Буксторфу. Г У. Бренн указывает на схожий фрагмент у Моше Кордоверо в его «Pardes Rimonim» и переводит его следующим образом: «Творец сам есть восприятие, акт восприятия и то, что воспринимается» (*H. W. Brann.* Spinoza and the Kabbalah // Speculum Spinozanum. Boston, 1977. P. 111). Но вывод из этого положения, как показывает Монтаг, полностью противоположен тезису Спинозы, поскольку Кордоверо рассматривает Бога как источник, в котором в своей чистейшей и совершеннейшей форме содержатся все вещи, так что совершенство сотворенных вещей состоит только в существовании, соединенном с ним (*Warrren Montag.* «That Hebrew Word»: Spinoza and the Concept of «Shechinah» // Spinoza and Jewish Tradition. Eds. Heidi Ravven and Lenn Goodman. Albany, 2001.)

но найти в самом различии «intellectus» и «intelligens», берущем начало в «Метафизике» Аристотеля и которое преобразуется в различие «интеллекта активного» и «интеллекта потенциального» («intellectus potentia» и «intellectus actu»). Спиноза отрицает возможность разделения интеллекта на активный и потенциальный («Этика», Часть I, Теорема 31),[11] то есть интеллект всегда есть «intelligens», акт формирования идеи. Интеллект разделяется не по признаку активности или потенциальности, а по степеням активности. Далее, в оригинальном тексте Маймонида, опиравшемся на аристотелианскую традицию признания существования конечных субстанций, термином «intelligibile» скорее всего обозначалась не сама протяженная вещь, а ее идея, или мыслимая умопостигаемая форма, присутствующая в каком-либо активном интеллекте, тождественная с этим интеллектом и с активностью его мышления («intelligens»).[12] Наиболее явным случаем является, согласно Маймониду, тезис, что идея (как и любая вещь вообще) тождественна с Богом, его интеллектом, и активностью и деятельностью его интеллекта и воли[13] То, что у Спинозы «intelligibile» относится и к вещи как модусу протяжения, которая тождественна с идеей и с активностью интеллекта, объясняется только тем, что здесь признается постоянная активность интеллекта, равность силы интеллекта силе природы, силе вообще, вследствие чего «идея» и «вещь», то есть активность модуса мышления и активность модуса протяжения, тождественны).

В «Трактате об усовершенствовании интеллекта» Спиноза дает еще один пример значения геометрических объектов — пример, в котором объектом исследования является идея шара, то есть, то, как интеллект использует идею, чей объект заранее образован самим интеллектом, вследствие чего данная идея может быть определена как адекватная, а не «фикция» или ложная идея:

[11] «*Теорема 31* Интеллект, будет ли он актуально конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т.д., должны относиться к natura naturata а не к natura naturans *Схолия*. То, что я говорю здесь об интеллекте, как он существует актуально, не значит, что я допускаю существование еще какого-то интеллекта в возможности. Но так я желаю избегать всякой запутанности, то я и предпочел говорить только о вещи, совершенно для нас ясной, именно о самом умственном процессе, яснее которого для нас нет ничего. В самом деле, всякий акт последнего ведет нас к более совершенному познанию самого умственного процесса». Таким образом, только активный интеллект способен к обнаружению метода, то есть к обнаружению рефлексивного познания, в котором осуществляется усовершенствование интеллекта.

[12] Различные интерпретации и переводы данных трех терминов приведены в: Маймонид [Моше бен Маймон]. Путеводитель растерянных, примечание 2 к главе 68

[13] *Wolfson H. A.* The Philosophy of Spinoza Vol. II. P. 26.

«Например, для образования понятия шара я произвольно создаю фиктивную причину, а именно, что полукруг вращается вокруг центра и из вращения как бы возникает шар. Эта идея, конечно, истинна, и хотя мы знаем, что так никогда не возник никакой шар в природе, все же эти истинные восприятия есть наиболее легкий способ образовать понятие шара Нужно заметить, что это восприятие утверждает, что полукруг вращается, каковое утверждение было бы ложным, если бы не было соединено с понятием шара или с причиной, определяющей такое движение».[14]

Все вышесказанное относится непосредственно к исследованию значения как теоретического, так и исторического контекста применения «геометрического метода, или способа рассуждения», и к пониманию того обстоятельства, почему геометрические объекты занимают такое особую позицию, не объяснимую только из традиции употребления подобных примеров, начиная от Платона и Аристотеля, и вплоть до современных Спинозе трактатов по «методу». Эти объекты соединяют идею и модус протяжения, однако модус протяжения не приобретает никакой дополнительной актуальности своего существования в простом соответствии между идеей и «тем, о чем [сказывается] идея», без их соединения их смысл сохраняется во всей очевидности.[15] Спиноза признает, что «первое, что составляет актуальное (действительное) бытие человеческой души, есть не что иное, как идея некоторой отдельной вещи, существующей актуально (в действительности)».[16] И далее, Спиноза так разъясняет соединение «души» и «тела» в Теореме 13 Части I «Этики»:

«Теорема Объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, иными словами, известный модус протяжения, существующий актуально, и ничего более. Схолия. Из сказанного для нас становится понятным не только то, что человеческая душа соединена с телом, но также и то, что должно понимать под единством тела и души. ... Однако мы не можем отрицать и того, что идеи разнятся между собой, как и сами объекты, что одна идея бывает выше другой и заключает в себе больше реальности, точно так же как и объект одной идеи бывает выше объекта другой и заключает в себе больше реальности. ... скажу только вообще, что чем более какое-либо тело способнее других

[14] Т. I. С. 238 (§§ 70-72).

[15] В новелле Борхеса «Смерть и буссоль» именно один только треугольник, вычерченный на карте демонстрирует «de more geometrico» (на письме, в которое была вложена эта карта, было написано «*Барух Спиноза*»), что никаких убийств более не произойдет.

[16] Т. I. С. 297. (Часть II, Теорема 11)

к большему числу одновременных действий или страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей; и чем более действия какого-то тела зависят от него самого ... , тем способнее душа его к отчетливому пониманию».[17]

Однако идея в своем существовании непонятна, если рассматривать ее только как «объективную сущность» или «объективный аспект» модуса протяжения, из этого она необъяснима. В этой связи обратимся к общему очерку значения «идеи» в системе Спинозы, то есть к определению самой «способности понимания», присущей душе не из степени действия тела. Возможность такого определения в общем определяется Спинозой на примере идеи, образующей дефиницию круга, которая никакой объект не репрезентирует.[18]

Стоит рассмотреть как картезианский метод излагается самим Спинозой в «Основах философии Декарта». Метод есть тот способ понимания, который ведет к нахождению истинных принципов, то есть истинных первых положений всякой науки. По мнению Спинозы, в принципе «Ego cogito» Декарт нашел основание для всех истин вообще: они должны восприниматься столь же ясно и отчетливо, как и это положение.[9] То есть первые положения (принципы) всех наук должны обладать той же истинностью и достоверностью, что и положение «Я мыслю, следовательно существую», которое само по себе позволяет полностью раскрыть метод нахождения истинных принципов, обычно представляемый в виде известных четырех правил. Дальнейшее исследование этого положения указывает и обнаруживает еще одну основную, несомненную и достоверную идею (к которой Спиноза и обращается, рассматривая в то же время Ego cogito лишь как одно из всеобщих описаний человеческой природы) — идею «совершеннейшего существа» (Бога или Природы),[20] которая отличает метод Спинозы от традиционного «метафизического» познания. Это отличие Спиноза проясняет в приложении к «Основам философии Декарта» («Приложение, содержащее метафизические мысли», или «Cogitata Metaphysica»), в котором рассматривается традиционное деление метафизики на общую и специальную. Спиноза, как и Декарт, считает,

[17] Там же. С. 299-300 (Часть II, Теорема 13)
[18] *Ж. Делез.* Спиноза // *Делез Ж.* Критическая философия Канта. учение о способностях. Бергсонизм Спиноза М., 2000. С. 247. («Итак, *Метод* берет начало в геометрии. Уже в «Трактате об усовершенствовании разума» мы начинаем с геометрической идеи, даже если эта идея пронизана фикцией и совсем ничего не представляет в природе»).
[19] *Спиноза Б.* Т. I. С. 103.
[20] Там же. С. 104-105. Выражение «совершеннейшее существо» является традиционным метафизическим обозначением бытия Бога и его появление в тексте Спинозы обусловлено только радикальной переинтерпретацией последним всех значений понятия «совершенство».

что порядок познания традиционной метафизики заключается в расположении вещей согласно схеме родов и видов. Сведение всех вещей к родам и видам специально упоминается Спинозой в качестве объяснения того, с помощью каких модусов мышления мы запоминаем и пытаемся объяснить вещи, не нуждающиеся в этих модусах для своего существования и для того, чтобы быть достоверными (память всегда рассматривается Спинозой как модус атрибута мышления, являющийся определенным источником родо-видового познания). Эти модусы мышления и те отношения, которые конструируются посредством них, обозначаются Спинозой термином «entia rationis» — мыслимое, рациональное сущее или сущее разума, то есть объекты, существующие только в разуме или рассудке (ratio) как части интеллекта. Эти модусы мышления отличны от значения «идеи». «Entia rationis», во-первых, не являются идеями вещей, поскольку их содержание не относится к тому, что необходимо существует или могло бы существовать. То, что обозначается этими модусами мышления не является ни идеями действительно существующих вещей, ни теми вещами, которые при отчетливом и ясном восприятии необходимо существуют или могли бы существовать.[21] Это ясное и отчетливое восприятие составляет содержание истинной идеи. Отсюда следует, во-вторых, что деление сущего на действительное и мыслимое ложно, поскольку «сущее разума» вообще не относится к актуальному бытию: оно существует и имеет смысл только исходя из природы интеллекта (мышления) и только в его границах.[22] Сущее — это то, что существует само по себе; его основанием не является модус атрибута мышления. Следовательно, модусы данного атрибута занимают особое положение — все, что существует посредством их, принципиально не отличается от вещей, определяемых посредством рода и вида. Однако эти модусы в качестве модусов именно атрибута мышления, т. е особого региона бытия, не сводимого к другим, обладают собственной истинностью, которая противоположна только ложности модусов атрибута мышления. Таким образом, для истинности идей не требуется, чтобы модусы мыш-

[21] *Спиноза Б.* Т. I С. 173-176 («Приложение, содержащее метафизические мысли» I, 1) Термин entia rationis (или ens rationis), который встречается у некоторых схоластов (относительно понятий рода и вида) и у Декарта, означает сущее, которое есть только мыслимое или «рациональное». В немецких переводах трактатов Спинозы (начиная с Хр Вольфа) этот термин обозначал «мыслимую вещь» («Gedankending») или «рассудочное понятие». Подобный перевод, где «вещь» и «понятие», принадлежащие только рассудку (ratio), соединены весьма корректно, вполне допустим, если при этом удерживается различие тех значений, которые этот термин имеет у Спинозы и у Канта То, что относится к «entia rationis» не обладает реальным существованием, оно существует как модус мышления, составляющий рассудок как часть интеллекта, и как объект какой-то идеи.
[22] Там же. С. 174

ления соответствовали, например модусам протяжения. Тем не менее, поскольку истинность познания, в конечном счете, определяет упорядоченность и ясность структуры мира (бытия), то в познании должны быть строго различаемы ложные и истинные идеи.

С различием истинной идеи и «сущего разума» (entia rationis; ложные идеи всегда принадлежат к тому, что Спиноза определяет как entia rationis; однако рассудочные понятия являются истинными, если используются в тех доказательствах и рассуждениях, основанием которых являются безусловно истинные идеи) связано определение метода познания, ведь он может быть основан только на истинных идеях. При этом речь идет о таком познании, которое воспринимает вещь только посредством познания ее сущности, или посредством познания ее ближайшей причины, то есть о том познании, в котором сущее познается в форме математической структуры (которая в своей сущности не определяется только «геометрическим способом» доказательства) и в связи оснований (ratio), которые соответствуют в познании порядку причин. Однако сам метод не основан на простом соответствии идеи и вещи, поскольку независимость идей от вещей как модусов других атрибутов, предполагает, что познавательная операция, с помощью которой предмет постигался, схватывается (воспринимается) в самой идее. Тем самым метод не сводится к простой и в некотором смысле врожденной способности использовать известные четыре правила рассуждения и сообразовывать их с порядками вещей, а он образуется посредством исследования и отделения содержания всего того, что связано с воображением и с «entia rationis» (то есть ложных, сомнительных и фиктивных идей, посредством которых образуются неадекватные образы объектов), при исследовании самой истинной идеи.[23] К самому методу Спиноза в «Трактате об очищении интеллекта», применяет выражение «рефлексивное познание» (cognitio reflexiva), или, как в «Кратком трактате о Боге, человеке и его счастье», термин «рефлексивная идея», которое он, скорее всего, заимствует из схоластики.[24] «Рефлексивная идея» в общем определяется как «самопознание, опыт и деятельность интеллекта»,[25] исследующего только содержание различных идей и специально от него не отделяется. Метод как «рефлексивное познание» есть то же самое, что и «идея идеи». Определяя метод как «рефлексивное познание», Спиноза предлагает и одно из первых в новой философии описание «научной рефлексии» и научного эксперимента.

> «После того как мы указали, какое знание нам необходимо, следует указать путь и метод (Methodus), при помощи которого мы познали бы таким познанием подлежащие познанию вещи. ... Здесь дело обстоит так же, как и с материальными орудиями (instrumenta corporea), где можно было бы рассуждать таким же образом... Но, подобно тому как люди изначала сумели природными орудиями (врожденными — instrumenta innata) сделать некоторые наиболее легкие, ... а сделав их, сделали и другие, более трудные, с меньшим трудом и совершеннее, и так постепенно ... дошли до того, что с малым трудом совершили столько и столь трудного; так и разум природной своей силой создает себе умственные орудия (instrumenta intellectualia), от которых обретает другие силы для других умственных работ, ... т.е. возможность дальнейшего исследования».[26]

[23] Там же. С. 226-231, 232-236 («Трактат об очищении интеллекта», §§ 33-52, §§ 55-66).
[24] *Wolfson H. A.* The Philosophy of Spinoza. Vol. I. P. 94 (Note 3).
[25] *Б. Спиноза.* Т. I. С. 91.

Объяснение того, что означает «идея идеи», Спиноза начинает с исследования данности некоей истинной идеи, «объектом» (идеатом) которой является актуально существующая вещь. Идея отлична от своего «объекта» (как идея треугольника отлична от треугольника), и не порождена им, поэтому она может быть «чем-то доступным пониманию, то есть объектом другой идеи». Первая идея реальна сама по себе, и познаваема посредством другой идеи, чьим идеатом как раз и является.[27] Эта вторая идея и есть «идея идеи». Таким образом, для того, чтобы «знать, что мы знаем», нужно просто знать, то есть иметь истинную идею, хотя для того, чтобы просто знать, нет необходимости знать, что мы знаем.

> «Метод, ... должен говорить об умопостигании или о понимании, т.е. метод не есть само умопостигание, направленное к пониманию сущности вещей; но он есть понимание того, что такое истинная идея, посредством различия ее от прочих восприятий и исследований ее природы ... Отсюда вытекает, что метод есть не что иное как рефлексивное познание, или идея идеи; а так как не дана идея идеи, если не дана прежде идея, то, следовательно, не будет дан метод, если не дана прежде идея. Поэтому хорошим будет тот метод, который показывает, как должно направлять дух сообразно с нормой данной истинной идеи».[28]

[26] Там же. С. 225-226 («Трактат об очищении интеллекта», §§ 30-32). О философии науки Спинозы см.. *D. Savan.* Spinoza; Scientist and Theorist of Scientific Method // Spinoza and the Sciences (eds. M. Grene, D. Nails). Dordrecht-Boston. (Boston studies in the philosophy of sciences. Vol. 91). 1986, P. 99-106, *W. Klever.* Anti-falsificationism: Spinoza's Theory of Experience and Experiments // Spinoza. Issues and Directions. Leiden-New York, 1990. P. 127-131, *W. Klever.* The Sphinx. Spinoza reconsidered in three essays. Vrijstad, 2000. P. 16-51.
[27] Т. I. С. 226-227 («Трактат об очищении интеллекта», §§ 33-36).
[28] Т. I. С. 227 («Трактат об очищении интеллекта», § 37-38)

Поскольку метод и истинное познание идеи совпадают, то для метода не требуется ничего, кроме данности истинной идеи, истинность которой не нуждается ни в каком другом признаке, кроме собственной самоочевидности. В своем методе Спиноза объединяет очевидность и полную ясность оснований познания и мышления и данность истинной идеи, познание которой обосновывает саму правильность познания, поскольку «правильный метод не состоит в том, чтобы искать признак истины после приобретения идей, но правильный метод есть путь отыскания в должном порядке самой истины».[29] Поэтому метод заключается в познании согласно норме данной истинной идеи, но, тем не менее, и здесь существует различие: есть просто идеи и идеи, которые являются основаниями других идей. Различие между идеями соответствует различию между их идеатами (объектами), однако данность объектов, даже опосредованно, отсылает к вещам, существующим как модусы других, независимых от мышления, атрибутов. Таким образом, если речь идет об обращении познания к «самим вещам», то здесь следует учесть одно обстоятельство: если вещи не зависят от каких-то заранее известных порядков (например, порядков рода и вида), то значит не существует и никакой зависимости между вещами и идеями. Но ведь порядок вещей является необходимым и должен быть абсолютно познаваем; в этом порядке причин нет места недетерминированному действию. Отсюда следует, что вещи, образующие порядок мира, должны отличаться от идей для того, чтобы быть познаваемыми. Это, казалось бы, противоречит «классической эпистемологии», в которой познание объекта опирается на внутреннее воспроизведение его предметности. Однако то, что вещи существуют в качестве необходимых причин, говорит об отсутствии какой-либо случайности, то есть того, что не может быть вообще понято и объяснено как необходимое следствие из какой-либо причины. Познание вещи, тем самым, уже заключено в сущность этой вещи. Как познание, так и существование вещи определяется причиной этой вещи; такое определение Спиноза разъяснял следующим образом: сущность круга наглядно дается и одновременно постигается актом его вычерчивания, однако эта активность принадлежит не только кругу, как модусу протяжения всегда определенным способом выражающим субстанцию[30] или тому, что вычерчивает его. Следует отметить, что в вычерчивании постигается не только операция и схема сознания, но и та «геометрическая» причина, без которой была бы невозможно действительность круга. «Геометрическая» причина в

[29] Там же. С. 227. («Трактат об очищении интеллекта», § 36)

[30] Для протяженного модуса «выражать субстанцию» означает пребывать в постоянном отношении стремления. Это отношение стремления С. Гемпшир интерпретирует как отношение движения и покоя, из определенных пропорций или подотношений которых состоит природа и конституция протяженной вещи. См.: *S. Hampshire.* Spinoza. London, 1956. P. 54.

данном случае является выражением порядка действий или актов, независимого от порядка «геометрического» метода. То есть, к сущности той вещи, которая определяется только своей собственной активностью, принадлежит только то познание, которое определено ее ближайшей и необходимой причиной, которая имманентна геометрическому объекту.

Исследуя значение вещи, сущность и активность которой тождественны, Спиноза сосредоточил свое внимание на следующих аспектах: на действительности и существовании этой вещи и на ее познании или идее. Действительность данной вещи является определяющей для активности многих других вещей. Познание этой вещи, которую Спиноза называет «совершеннейшее сущее» (Ens perfectissimum; совершенство, однако, не входит в истинное определение вещи, оно есть только модус мышления, используемый для сравнения вещей), также определяется как, в общем, то познание, которое не нуждается ни в чем, кроме самой вещи, и которое определяет познание всех других вещей. То есть из идеи вытекают идеи всех других вещей, а это предполагает, что вне сущности этой вещи отсутствует всякое мышление и познание. Мышление, в своей действительности принадлежащее сущности вещи, возможно только как атрибут, который неотделим от этой вещи. Это означает, что не просто бытие в своей сущности определяется в терминах мыслимости, но и то, что сущность мышления зависит от бытия, то есть от вещи, действительность и существование которой тождественны. Подобная зависимость мышления является «онтологизацией» познания и сознания; она превращает мышление в сознание-вещь.[31] Спиноза, указывая на это допущение Декарта, исследует «онтологизацию» познания и сознания, рассматривая значение идеи этой вещи, которая предполагается реально различной (как «идея-вещь») с просто самостоятельно существующей вещью.

Познание этой идеи (с одной стороны, в качестве идеи, присущей сущности этой вещи, а с другой, в качестве «реального» основания других идей) означает выведение всех истинных идей из идеи «начала всей природы», т.е. адекватное восприятие (понимание) нашим интеллектом (духом — mens) всего образа природы, того бесконечного и вечного порядка вещей (модусов), которому соответствует бесконечный порядок модусов одного атрибута мышления. Под этим Спиноза подразумевает следующее: идея в качестве объективной сущности соответствует своей формальной сущности, при этом под «объективной сущностью» понимается собственно объект идеи, каким он в ней присутствует «объективно», а под «формальной сущностью» — суще-

[31] Уже у Декарта самодостоверность сознания превращается в субстанцию сознания. Эта субстанция, как пишет Декарт, «реально» отлична от субстанции протяженной, что делает ее традиционным метафизическим «началом». См.: *Декарт Р.* Т. I. С. 338, Т. II. С. 107, *Погоняйло А. Г.* Философия заводной игрушки, или апология механицизма. СПб., 1998. С. 76-78 и примечание 48 (С. 91).

ствование этого объекта вне идеи, т.е. «формально» (здесь Спиноза воспроизводит схоластическое, «школьное» значение «формального существования» вещи). Это положение, которое в «Этике» выражено в Теореме 7 Части II, имеющей также значение аксиомы, представляет следующее соответствие: порядок и связь идей, есть такая же, как порядок и связь вещей. Данное положение развернуто обосновывается Спинозой в «Трактате об усовершенствовании разума» посредством использования метода, направляющего познание согласно идее совершеннейшего сущего.[32] К истинной идее или определению совершеннейшего сущего Спиноза предъявляет следующие требования: это определение должно исключать любую причину для понимания определяемого, кроме его собственного бытия (природы), оно должно определять существование вещи только как необходимое, не содержать никаких абстракций, из этого определения должны выводиться все свойства вещи. Все эти условия предваряют обращение к самой вещи, что следует из сущности «онтологизации» познания. Если идея сущности самой вещи, к которой она также принадлежит, посредством «онтологизации» соответствует самой вещи, то, как действительная «идея-вещь», она независима от вещи и, вследствие этого, те определения, которые следуют из идеи, образуют такую форму существования вещи, в которой бытие редуцируется к мышлению. Эту зависимость вещи Спиноза демонстрирует в своей концепции метода: если метод заключается в том, что познание направляется истинной идеей, то те положения, которые начинают и обосновывают систему, которая претендует на полное следование этому методу, должны быть очевидны и достоверны сами по себе, то есть эти положения должны быть истинными идеями или как чаще называет их Спиноза, определениями (дефинициями), определяющими вещь исходя из ее сущности. Как истинные идеи, эти дефиниции должны быть познаваемыми сами по себе, поскольку истина есть индекс (показатель) для самой себе.[33]

[32] Т. I. С. 227-228 («Трактат об очищении интеллекта», § 38): «так как соотношение между двумя идеями таково же, как соотношение между формальными сущностями этих идей, то отсюда следует, что рефлексивное познание идеи совершеннейшего сущего (Ens) предпочтительнее рефлексивного познания прочих идей, т.е. совершеннейшим будет тот метод, который показывает, каким образом должно направлять дух сообразно с нормой данной идеи совершеннейшего сущего (Ens)»

[33] Там же. Т. I. С. 60-61 («Краткий трактат», II, 15), 227 («Трактат об очищении интеллекта», § 34), 322 333 («Этика», II, Теорема 43); Т. II. Переписка. С. 553-554. Письмо 76 (к Альберту Бургу). Последний случай наиболее интересен, поскольку рассуждение о методологическом принципе Спинозы возникает в «мировоззренческом» контексте полемики об истинной вере, имеющей к тому психологистские обертоны. Именно в этом письме Спиноза с симпатией отзывается о «реформатах, менонитах и энтузиастах», т е о наиболее «либеральных» англо-голландских протестантских группах,

Примером происхождения первых положений или дефиниций, согласно интерпретации Куно Фишера, являются определения и теоремы, открывающие I Часть «Этики»: первым является вопрос «что вечно», который задается относительно вечного и единого порядка вещей, далее следуют вопросы «что необходимо», «что свободно», «что есть Бог», относительно Бога задаются вопросы «что есть субстанция», «что есть атрибут», «что есть модус», и уже понятие субстанции требует выяснения вопросов «что есть причина самого себя» и «что есть конечное».[34] Все эти определения, схема которых есть также условие существования самой по себе вещи, в общем делятся Спинозой в «Трактате об усовершенствовании разума» на две части: определения вещи несотворенной и определения вещи сотворенной. Несмотря на то, что подобная «динамика» определений, скорее всего полностью не исчерпывает форму и содержание рассматриваемого текста «Этики», определения, и тем более аксиомы в «Этике» не являются произвольно установленными абстракциями — Спиноза постоянно выводит и доказывает содержание аксиом.[35] Таким образом «онтологизация» познания предстает как единственный способ, позволяющий избежать произвола «абстракций», что выражается в интерпретации термина «субстанция». Хотя термин «субстанция» появляется в «Этике» только в третьем определении, все остальные терминологические определения и предпочтения также относятся к тому, что мыслится в идее субстанции. Это связано с тем, что для адекватного познания природы все идеи необходимо выводить из того реального сущего, существующего актуально, объективная сущность (идея) которого есть причина всех остальных идей.[36]

чьи достоинства столь же очевидны, сколь и равенство трех углов треугольника двум прямым. Вопрос Бурга о «наилучшей философии» получает следующий ответ «я знаю, что постигаю истинную Если же вы спросите: каким образом я знаю это? — то я отвечу: таким же образом, каким вы знаете, что три угла треугольника равняются двум прямым. Ибо истинное есть показатель как самого себя, так и ложного».

[34] *Фишер К.* История новой философии. Т. II. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906. С. 342

[35] *Klever W.* Axioms in Spinoza's science and philosophy of science // Studia Spinozana. Vol. 2. Spinoza's Epistemology. Hannover, 1986. P. 171-172, 175

[36] Во многом такое расположение определений, особенно если брать первую часть «Этики», обусловлено влиянием традиционной философии, например, влиянием голландских схоластов, современников Спинозы, Ф Бургердайка и А. Хеереборда (Гееребoрда); последний был также картезианцем. Однако значение этих определений зависит только от метода Спинозы. А. Хеереборд упоминается в «Приложении, содержащем метафизические мысли», II, 12 Спиноза цитирует рассуждения Хеереборда, в которых доказывается, что воля не тождественна душе. «Этим он показывает, что под волей он разумеет не саму душу, но нечто вне или внутри души, что, как чистая доска, лишено всякого мышления и способно принять любое изображение». (Т. I. С. 213). Данное различие является для Спинозы объектом критики почти во всех трактатах и в ряде писем

Поскольку допущение «реально» существующей идеи-вещи, которая именно на основании своей реальности определяет саму вещь, основано на некоторых картезианских положениях, особое значение имеет интерпретация акта познания в этом методе. Метод Спинозы, как он демонстрирует его в непосредственном сравнении с «открытием» Декарта, действительно является картезианским по своему происхождению. Однако на место картезианской «эгологии» Спиноза ставит краткое положение или аксиому «Homo Cog.tat» (человек мыслит);[37] основанием мышления и познания выступает именно истинная идея, признак истинности которой имманентен самой идее. Активность интеллекта, какие бы модификации он не принимал, начинается с выполнения независимого акта мышления (когитации), в котором как сознание, так и сущее должны рассматриваться как вещи различных атрибутов, независимо от их «реального» различия В структуре этого акта мышления Спиноза соединяет идею и объект идеи, который он чаще называет термином «идеат». Термин «идеат», несмотря на свое грамматическое происхождение от слова «идея» («идеат» буквально означает «то, о чем [сказывается] идея»), используется Спинозой для демонстрации того, что такая форма познания природы, как репрезентация, не сводится к какой-либо зависимости от идеи. Всеобщность и единство репрезентации выражается Спинозой в следующих теоремах:

> Теорема 3. В Боге необходимо существует идея как его сущности, так и всего, что необходимо вытекает из его сущности.
> Доказательство. Бог может мыслить (по Теореме 1) бесконечно многое бесконечно многими способами, иными словами (что то же по Теореме 16 Части I), он может образовать идею своей сущности и всего, необходимо вытекающего из нее.
> Теорема 4. Идея Бога, из которой вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами, может быть только одна.
> Доказательство. Бесконечный интеллект (по Теореме 30, Части I) постигает только атрибуты Бога и его модусы. Но Бог един (по королларию к Теореме 14 Части I). Следовательно, и идея Бога, из которой вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами, может быть только одна.[38]

Вся актуально присутствующая природа является идеатом, но природа в качестве идеата совершенно независима от образования идей. В то же время Спиноза не говорит о таких частях природно-сущего, которые не могли бы

[37] Этика, Часть II. Аксиома 2. Т. I. С. 290.
[38] *Спиноза.* Т. 1. С. 291-292 Начиная с Теоремы 8 Части II Спиноза говорит об этой идее как о «бесконечной идеи»

быть изначально определены в качестве идеатов на основании своей абсолютной или совершенной сущности. То сущее, которое не может быть названо идеатом, есть «entia rationis», то есть то, что вообще актуально не существует. Поэтому активность и актуальность сущего природы выражается только посредством природы как идеата. Следовательно, в самой структуре акта когитации развертывается вопрос: если действительность природы, сущего как такового выражается только посредством природы как идеата (ведь в противном случае природа противоречила бы самой своей активности, поскольку представляла бы некий образ), то как возможно основание этой активности не в какой-то отдельной части природы, а в природе как таковой? В этом смысле «идеат» представляет собой выражение содержания начального акта когитации и познания, развернутое в форме системы, т.е. идеат сам репрезентирует это путь (метод), ведущий к вещи как таковой.

Исследование дефиниций той природы (сущего), которая существует только посредством самой себя в качестве субстанции, для Спинозы в первую очередь подразумевает независимость субстанции от конечного духа, то есть термин «субстанция» рассматривается в данном случае как означающий то же самое, что и вещь как таковая. В заключение можно привести достаточно известный случай интерпретации Спинозой одного из терминов «Страстей души» Декарта, а именно «так называемой мозговой железы (glandula pinealis)». Спиноза предпринимает анализ этой теории, поскольку в ней он видит демонстрацию провозглашаемой Декартом зависимости смысла субстанции и познания вообще от конечного духа (mens) который во всех своих состояниях обнаруживает себя как зачастую заблуждающегося и недостоверного. Непосредственно это стремление «сохранить» смысл субстанции относится к разъяснению (исследование и разъяснение как самой картезианской философии, так и некоторых уже сложившихся ее интерпретаций было постоянной темой дискуссий для тех, кто входил в «круг Спинозы») и исследованию того принципа картезианской философии, который предполагает совершенное разделение субстанции на протяженную и мыслящую, что приводит к утрате возможности понимания субстанции как таковой и, по мнению Спинозы, к выдвижению экспериментальной гипотезы о «мозговой железе». В «Страстях души», объясняя влияние души (вещи, относящейся к мыслящей субстанции) на действия тела (вещи субстанции протяженной), влияние, которое в принципе должно отсутствовать, Декарт был вынужден обосновать это влияние, дополнительно вводя такой неустойчивый орган конечного духа как «мозговая, или шишковидная железа», контроль интеллекта над которым обеспечивает контроль над действиями тела. Спиноза так описывает в начале Части 5 «Этики» (Предисловие) этот «орган»:

> «[Декарт] признает, что дух или душа соединена преимущественно с некоторой частью мозга, именно с так называемой мозговой железой, через посредство которой душа воспринимает все движения, возбуждаемые в теле, и внешние объекты и которую душа может двигать... единственно в силу своей воли... Декарт приходит к тому заключению, что нет души настолько бессильной, чтобы не быть в состоянии... приобрести безусловную власть над своими страстями... [Т]ак как со всяким желанием мы можем соединить какое-нибудь движение железы... то и определение воли зависит от одной нашей власти».[39]

Говоря о том, что именно характер движения мозговой железы позволяет разуму определять страсти и акты воления, Спиноза имеет ввиду следующий параграф из Части первой «Страстей души»:

> «Полезно знать, что, хотя, как уже было сказано выше, каждое движение железы кажется с самого начала жизни от природы связанным с соответствующей нашей мыслью, эти движения, однако, в силу привычки могут быть связаны с другими мыслями... Ибо если при некотором старании можно изменить движение мозга у животных, лишенных разума, то очевидно, что это еще лучше можно сделать у людей и что даже люди с самой слабой душой могут приобрести полную власть над всеми своими страстями, если приложить достаточно старания, чтобы наставлять их и руководить ими».[40]

Спиноза следующим образом оценивает приведенный текст (§ 50 «Страстей души»):

> «Я не могу, право, достаточно надивиться, ... как этот философ принимает гипотезу, которая темнее всякого свойства. Я спрашиваю, что разумеет он под соединением души и тела? Какое, говорю я, имеет он ясное и отчетливое представление о мышлении, самым тесным образом соединенном с какой-то частицей количества? Весьма желательно было бы, чтобы он объяснил эту связь через ее ближайшую причину. Но Декарт признал душу настолько отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей Вселенной, т.е. к Богу».[41]

---

[39] *Б. Спиноза*. Т. I. С. 452-453.
[40] *Р. Декарт*. Т. I. С. 505-506.
[41] *Б. Спиноза*. Т. I. С. 454

Абсолютное различение субстанций, так твердо обоснованное в теории, странным образом не срабатывает, если применить его ко всему познанию конечного духа. Поэтому Декарт был вынужден признать соединение протяжения и мышления (равно как и всех других неизвестных атрибутов), вообще возможным только благодаря «мозговой железе», которая, однако, как вещь относящаяся к «психофизике», а не только к телесно-протяженной природе, определяется только мышлением («реальной» субстанцией мышления). Таким образом, Спиноза определяет метод своего исследования природы (сущего) как «критику» антропоморфизма и «психологизма» в познании вещей как таковых и в определении субстанции. В качестве выражения «психологизма» исследуемого им картезианского подхода к обоснованию свободы интеллекта относительно понимания вещей и берется им неустойчивая «шишковидная железа», как бы искупающая своим существованием удаленность истинной причины единства субстанций.[42] Неустойчивость и непостоянность деятельности этого органа заключается в том, что оказывается достаточно единичного ложного или неадекватного движения для того, чтобы отсутствовало адекватное и истинное понимание субстанции и единства субстанций (в терминологии Спинозы, атрибутов). Кроме того, определение субстанции, основанное на подобной деятельности мышления, следует из сознания, понимаемого как «сознание-субстанция» («сознание-вещь»), которое влияет на такую же реальную вещь — «мозговую железу». Как «реальная» вещь сознание, прежде всего, отличается от вещи протяженной, то есть субстанция определяется, исходя из отношения и взаимодействия мышления и протяже-

---

[42] Спиноза указывает, что Декарт слишком широко развел мышление и протяжение, так, что шишковидная мозговая железа становится ближайшей причиной всех аффектов, «искупающая своим существованием ... удаленность истинной причины Декарт, если верить Спинозе, исключил этику, ... сделав философию слишком личной, слишком зависимой, с одной стороны от непредсказуемости высшей причины, а с другой — от предпринимаемых ученым сеансов экспериментальной магии», которые заключаются в том, что абсолютное и принципиальное различение субстанций странным образом не срабатывает в отношении мозговой железы (*Рыклин М*. «Нежный ветер». Страсти по Мерабу Мамардашвили // Встреча с Декартом Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили. М., 1996. С. 123-124). Относительно «личного» и «социального» аспекта воли и «конатуса», а также проблемы их обоснования, смотри. *J. Bennett*. A Study of Spinoza's Ethics Indianapolis, 1984 P. 300-306; *V. Murthy* The Conatus, the Social and «Self-Sacrifice» in Spinoza // North American Spinoza Society Monograph. № 4, 1996. P. 21-25.

ния, которые, наряду с субстанцией, в такой интерпретации становятся реальными метафизическими началами, которые «естественным» образом совмещают реальность и истинность. Напротив, Спиноза, демонстрируя единственность начала как субстанции, указывает на необходимость беспредпосылочности субстанции как основания анализа форм и выражений мышления.

К истории современного (западного) марксизма (неомарксизма)

А. С. Колесников

История этого учения за более чем полутора вековую традицию многообразна и многозначна. Марксизм — это и теоретическая конструкция, и практика, и система мировоззренческих установок, в которых есть исходное ядро и разнообразные идеологические подходы и мифологемы. В настоящее время существует множество версий марксизма (ортодоксальный, ревизионистский, «неомарксизм» и проч.), однако, можно с определенной долей условности выделить основные. Среди них — классический марксизм основоположников Маркса и Энгельса, версии марксизма их соратников, ленинское толкование марксизма применительно к российской действительности и условиям революционного движения, сталинский вариант тоталитарной практики, социал-демократические вариации марксизма и европейский опыт социал-демократического правления, близкий к ним специфический (меньшевистский) вариант социал-демократического направления в марксизме, современный неомарксизм Франкфуртской школы, югославского «Праксиса», опыт в развитии теории марксизма в восточно-европейских странах, евромарксизм, марксизм латиноамериканских троцкистов, концепции маоизма или крестьянского марксизма, национального марксизма азиатского и африканского толка, кубинская модификация марксизма, психоаналитические трактовки марксизма или фрейдомарксизм, аналитический, структуралистский, постмодернистский марксизм.

При этом, не стоит говорить о большинстве этих версий как, фундаментальных теориях, ибо они, как правило, представляют отдельные стороны марксистской теории, а чаще всего национально-региональную теорию строительства посткапиталистического общества. Есть марксистские теории, проблематизирующие революционное преобразование общества, занимающиеся структурой диалектики, отношением общество-природа, проблемой человека и т.п. Одни теории стали достоянием истории, другие критически переосмысливаются, третьи являются источником современных преобразований теории и практики бытия. В пределах нашего столетия на Западе и на Востоке марксистский импульс действительно полнокровно функционировал в

живой культуре, будь то «красные тридцатые» в США, Франкфуртская школа в Германии, маоизм в Китае, латиноамериканские стратегии социальной теории марксизма, экзистенциалистские попытки синтеза Маркса, Гуссерля и Фрейда и последовавшая «студенческая революция» мая-июня 1968 года во Франции и т.п. Сегодня ни в единой Европе, ни в конкуренции между США и Японией, ни в «экономическом буме» и его кризисе в Юго-Восточной Азии, ни в положении Кубы или Китая после распада социалистического лагеря мы не найдем ярких подтверждений марксистской теории, марксистского революционаризма и интернационализма. У посткоммунистов произошло идейное размежевание с теорией и практикой большевизма. По всей видимости, в конце XX века терпит крах вся система социальной философии, порожденная Новым временем.

Исследование особенностей интерпретации марксизма неизбежно ограничивалось в недавнем прошлом критикой «отщепенцев» и навешиванием ярлыков «ревизионизма», «оппортунизма», «левачества», «ренегатства», «предательства» интересов рабочего класса и т.п. Умеренной версией всех этих отношений следует признать коллективную монографию «Современная марксистско-ленинская философия в зарубежных странах» под редакцией А.Г. Мысливченко (1984), которая как бы суммирует послевоенные исследования. После распада социалистического лагеря и СССР, предубеждения против марксизма у нас в стране и за рубежом оказались ничуть не лучше его ортодоксии и апологетики. Дискуссии и обсуждения, отражавшие всю палитру расхождения, были зафиксированы в целом ряде статей и монографий. Были переведены и отдельные работы зарубежных исследователей марксизма, среди них особенно отметим Перри Андерсона[1] и Пера Монсона.[2]

В действительности же оказалось, что большинство отечественных апологетов и противников марксизма не знают истинного положения вещей.[3] Что касается зарубежных аналитиков, то положение здесь таково. Так в работе «Сто философов XX века»[4] марксизм как направление и по персоналиям представлен достаточно скупо и невнятно (В. И. Ленин, А. Грамши, Д. Лукач, Мао Цзэдун, Л. Альтюссер и представители неомарксизма /франкфуртской школы/ Т. Адорно, В. Беньямин, Г. Маркузе, и вторая генерация ее — Ю. Хабермас). Западный марксизм представлен Д. Лукачем и Франкфуртской школой. Л. Альтюссер раскрывается как представитель структурного марксизма, маоизм характеризуется крестьянской спецификой Востока, а А. Грамши — более гуманной версией марксистской доктрины. Философская концеп-

[1] Андерсон П. Размышления о западном марксизме. М. 1991
[2] Монсон П. Современная западная социология. СПб. 1992
[3] Марксизм: pro и contra М. 1992
[4] One Hundred Twentieth-Century Philosophers Eds. Stuart Brown, Diane Collinson, Robert Wilkinson L-NY· Routledge, 1998

ция В. И. Ленина представлена через работы «Что делать?», «Материализм и эмпириокритицизм», «Империализм, как высшая стадия капитализма», «Государство и революция», «Философские тетради» по 47-томному (четвертому) изданию собрания сочинений, осуществленного на английском языке в 60-80-е годы. По мнению составителей выпуска, В. И. Ленин представлял марксизм как политическую теорию. С другой стороны отмечается, что его эффективная идентификация философского материализма с реализмом и репрезентативистской теорией восприятия имели решающее значение для советской философии и интеллектуальной истории. В равной мере отмечается влияние на некоторые западные школы глубины и оригинальности ленинских работ, выказываются почтительные суждения о его философских заслугах. Подчеркивается также влияние на советскую философию его настойчивого утверждения, что все философские позиции являются, в конечном счете, или материалистическими или идеалистическими (агностицизм Юма и Канта также скрывает идеализм). Тогда как утверждаемый Лениным принцип «партийности» понимается как «совершенно открытое проявление несдержанной брани против его оппонентов».

Заслуживает внимания и определение «постмарксизма». С одной стороны, это попытка пересмотра марксисткой доктрины в свете современного развития теории и социального развития, которые изменили многие предположения и наполнили новым содержанием категории классического марксизма, а с другой — это отрицание той или другой части марксистской теории. Этот постмарксизм по сути сформирован новым пространством общественных движений протеста — феминизмом, антиинституциональной экологией, этикой ненасилия, идеологией национальных и сексуальных меньшинств, также как техника повлияла на становление и развитие постструктурализма и постмодернизма. Изменилась и ценность многих классических марксистских предположений, таких как роль рабочего класса в общественных движениях, его гегемония и понимание исторической необходимости. Конечно, «новый марксизм» прокламирует иные цели в плюралистическом подходе к политике, к экономике, к праву и его следует воспринимать в комплексе идей и концепций, которые связаны с именами Маркса, Ницше, Соссюра, Фрейда, Гадамера, Маркузе, Альтюссера, Джеймисона, Лакана, Хабермаса, Деррида, Фуко и др. Постмарксизм — это больше позиция утраченной иллюзии по отношению к марксизму, утверждает автор зарисовки, чем специфическая система мысли и уникальных положений.

В энциклопедии «Americana» сообщается, что «марксизм никогда не имел глубоких корней в американском обществе»[5], однако исследования, посвя-

[5] Americana // Encyclopedia, 1968 Vol 7. P 448

щенные этому феномену, расходятся в своих оценках.[6] Подобное положение в недавнее время было характерно почти повсеместно. Стереотипные представления о марксизме как о монолитном учении, верном повсюду и на все времена, сталкивалось с его всевозможными интерпретациями. Тем не менее, попытки ассимилировать по-своему понятый марксизм — достаточно частое явление Еще в первой трети XX века американский противник марксизма С. Хук полагал, что только прагматисты верно поняли Маркса, его философию действия, социальной революции[7]. Э. Мунье пишет, что необходимо изучать марксизм, ибо «творчески понятый марксизм может оказаться не так уж отдаленным от персоналистического реализма», и «течение времени, безусловно, примирит Маркса с Кьеркегором».[8] О попытках «марксизированного» (понимающего) экзистенциализма и аутентичного марксизма говорил Сартр.[9] К. Поппер, называя Маркса «фальшивым пророком», в стремлении дать обоснование открытого общества полагает, что все современные авторы обязаны Марксу, даже если и занимают противоположные позиции. В этом плане интересны сравнения марксизма швейцарским философом Г. Кюнгом с социальными концепциями Дж. Роулса. С другой стороны, показателен тот факт, что такие известные современные мыслители, как П. Рикер, Ж. Деррида, Ю. Хабермас, Ф. Джеймисон полагают, что марксизм будет актуален и в XXI веке. Весьма вероятно, что, если в конце XX века Маркс признается современным мыслителем,[10] то и в следующем веке он и его теория будут оказывать свое влияние не только как «великая утопия прошлого» (Л. Бофф), а будет использоваться для решения задач освобождения людей (как это было, например, в теологии освобождения).[11]

И, конечно же, не стоит абсолютизировать заявления, декларированные в пылу идеологической борьбы, подобные высказанным авторами «Сравнительной энциклопедии»[12] или Г. Маркузе, который писал, что «Даже ранние работы Маркса не являются философскими. Они представляют собой отрицание философии, несмотря на то, что это отрицание осуществляется на языке философии».[13] Достаточно понятны в контексте рассуждений и заявления эпистемологов относительно марксизма и диалектики. Среди них — критика диалектического материализма Поппером; заявления Г. Альберта в «Мифе о всеобщем разуме», что понятия «диалектика» и «тотальность» не имеют теоретической силы; как и утверждение Т. Куна в «Логике открытия или психологии исследования» (1969), что марксизм сродни астрологии, ибо, не затрудняя себя головоломками, он перекрывает иные пути исследования; так и квалификация И. Лакатосом исследовательской программы марксизма выродившейся, а предсказания об обнищании рабочего класса и о грядущих революциях антинаучными. Джон Уоррол полагает, что марксизм перестал быть наукой, как только перестал расти. П. Фейерабенд утверждает, что в свободном обществе надобность в философии марксизма отпадает. Ч. Лупорини утверждает, что марксизм предстает перед нами как конец всякой философской антропологии в спекулятивном смысле.[14] Вот почему утверждения, что опыт истории и ее уроки свидетельствуют о несостоятельности самого учения марксизма, требуют объяснения.

[6] Saposs D. Communism in American Unions. NY.1959, Rossiter C. Marxism: the view from America. NY. 1960; Klehr H. The hey-day of American communism. The Depression decade NY. 1984.
[7] Reck A. The New American Philosophers. NY.1968. P.183
[8] Mounier E Introduction aux existentialismes. Paris, 1965. P. 103
[9] См. Фаркаш Л. Экзистенциализм, структурализм и фальсификация марксизма. М. 1977
[10] One Hundred Twentieth-Century Philosophers. Ed. by S.Brown, D.Collinson, R.Wilkinson. L.-NY. Routledge. 1998 P.220
[11] Gutuerres G. Teologia de liberacion. Salamanca, 1980 P 130-131.
[12] Marxism, Communism and Western Society. A comparative Encyclopedia. Herder and Herder, N.Y. 1972-1973.

При этом в первую очередь следует отделить насущные идеологемы критицизма канонизированной и догматизированной системы идей, как идеологической основы тоталитаризма, от подлинной сути теории, которую необходимо анализировать в ее развитии, отказавшись от жесткой редукции ее к какой либо версии, как и от осознания их с точки зрения той или иной «строгой научности». Как говорил Р. Арон в 1969 г. на конференции, посвященной К.Марксу, его произведения по меньшей мере двусмысленны и неисчерпаемы благодаря своему объекту, ибо он «взялся за дело, стремление и размах которого и сейчас превосходят возможности науки».[15] Замысел Маркса — философски осмыслить историю — сохраняет свою актуальность, как и положение человека в обществе, борьба классов, производственные отношения, стоимость и т.д. В курсе лекций по исторической социологии, говоря о Марксе, Р. Арон отмечает, что Маркса можно представить гегельянски и кантиански. Можно утверждать вместе с Шумпетером, что экономическая интерпретация истории ничего общего не имеет с философским материализмом. И наоборот, что экономическая интерпретация истории неотделима от философского материализма. Можно видеть в «Капитале», как видел Шумпетер, исключительно научный труд, посвященный экономике, не имеющий никаких философских притязаний. Но следуя Биго и другим комментаторам,

[13] Marcuse H Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory N.Y. 1972 P.258
[14] «Критика» социально-исторической концепции К.Маркса в зарубежной философской литературе. Ч III М. 1977 С.30.
[15] Там же. С.41.

можно показать, что «Капитал» представляет собой «экзистенциальную философию человека в экономических категориях».[16]

Философия не может исключить из своего поиска пласт рефлексии над категориями, она не строится по схемам математической логики. Она выступает как рефлексия над предельными основаниями бытия, осмысливает сложившиеся ориентиры и конституирует новые. Каждая эпоха по-новому ставит извечные вопросы человеческого бытия: о смысле жизни, о том, что есть человек, каково его предназначение, каким должно быть его отношение к природе, обществу и другим людям. И философия каждой эпохи по-своему отвечает на них. Меняется и понимание научности, в том числе и научности философии. Футурологический прогноз марксизма из-за своей сверхдальности включает социальные (нерелигиозные) пророчества и утопизм, отношение же к нему, как конкретному проекту социального будущего, чревато не только крахом иллюзий, но и потерей реального направления социальных изменений. Такие понятия, как «производительная сила науки», или «свободное время, выступающее в качестве истинной меры общественного богатства», представляют собой «символические шифры», концептуальные эскизы, ограниченные рамками культурно-технологических ассоциаций того времени. Поскольку марксизм создавался в X1X столетии, и на нем лежит отпечаток определенной социальной обстановки, печать культуры эпохи, то необходимо осознать, насколько все тенденции века минувшего, и опыт века уходящего, соответствуют реальностям посттехнократической цивилизации.

Вторая половина X1X века в Европе — это время революций, баррикад, национальных войн, обостренной классовой борьбы, эпоха индустриального развития капитализма. Практика века подсказала Марксу пути освобождения человека через классовую борьбу, через уничтожение класса угнетателей, через революцию. Маркс — родоначальник формационного и цивилизационного анализа человеческой истории, создает материалистическое понимание истории, что позволило выработать и новый взгляд на философию. Он выявил тенденции к усилению общественного характера труда, превращение науки в производительную силу общества, что, по его мнению, взломает узкие рамки классово-национальных отношений, создаст условия раскрепощения человека, превратит историю человечества во всемирный процесс. Разработанная теория общественно-экономической формации была основана на материале европейской христианской цивилизации и культуры и, по существу, была попыткой осмысления становления, самореализации и развития гуманистического проекта техногенной цивилизации. Да, Маркс был яростным критиком абстрактного гуманизма Канта, но учение о перемене труда, всесторонне и гармонично развитой личности разработал не он, а Фурье, который часто говорит языком Евангелия. Марксизм формировался на основе критического

[16] Там же. С.52.

усвоения и развития самых передовых учений и теорий своего времени — Гегеля, А. Смита, Рикардо, Сен-Симона, Фурье, Бабефа и других. Не лишены оснований и разговоры Н. Бердяева о несоединенности в марксизме элементов материалистического, позитивистского, идеалистического и религиозно-эсхатологического. Марксизм — гетерогенная совокупность весьма неравноценных в научном отношении теорий, между которыми существует парадигмальная и концептуальная связь, не отменяющая их значительной самостоятельности. В теоретическом наследии Маркса были идеи ошибочные на момент своего создания, идеи неверно отражающие реалии современности, и идеи сохраняющие свою силу и поныне. Так, оказался несостоятельным Марксов проект мессианского назначения пролетариата. Колоссальная сложность объекта показала, что даже гений не в состоянии совмещать в одном лице функции ученого и революционера-практика. Принцип партийности показывает, что идет борьба между ученым и идеологом на страницах его трудов. Идеологемами полна его теория научного социализма.

Однако при анализе марксизма следует учитывать тот факт, что социально-философская теория в наши дни также переживает кризис, свидетельством чему является стремление специальных общественных наук перейти на «методологическое самообеспечение», что выходит за рамки собственных предметных установок. Критика экономистами концепции «базиса и надстройки», обвинение гуманитариями марксизма в растворении человека в безличных социальных структурах, в невозможности историкам оперировать «пятичленной» схемой формационного развития, критика политологами концепции классов и т.д. имеет совершенно другой адресат. Современный общественный процесс существенно изменился, возникает отчетливо выраженная его направленность на будущее, что и заставляет пересмотреть базовые марксистские определения, но не означает отмену его «принципов», а требует перевода их в объект тонкого научного рассмотрения.

В марксистском наследии, в его понимании общественного прогресса имеется несколько смысловых пластов, которые необходимо разделить с тем, чтобы определить их ценность и дальнейшие перспективы его развития. Это 1) смысложизненные ориентиры, которые коренятся в глубинных ценностных структурах техногенной цивилизации, 2) пласты идей, которые конкретизировали эти структуры применительно к индустриальной фазе техногенного развития, и 3) прозрения и открытия, намечающие выхода за рамки менталитета техногенной культуры. Если первые два пласта ограничены, то третий способен играть свою роль в поиске новых мировоззренческих ориентаций. К ним относятся разработанные Марксом методы анализа исторического процесса; отстаиваемый им идеал будущего как интегрированного человечества, которое строит свои отношения на гуманистической основе, на приоритете общечеловеческих ценностей, сменяющих классовые приоритеты;

выраженное в философско-экономических рукописях понимание природы как «неорганического тела человека»; Марксовы представления о будущем научно-технического прогресса, когда человек и его развитие становятся исходными целями и ориентирами технологического прогресса, когда происходит синтез наук о природе и наук об обществе в единую науку о человеке, и т.д.

Как отмечают исследователи, анализ традиционных обществ Древнего Египта, Китая, Индии, государства Майя, как и взаимодействие их с техногенной цивилизацией, был дан Марксом весьма схематично, в связи с идеями азиатского способа производства. Современные общества западноевропейского региона прошли многовековой путь, вехами которого были три революции: промышленная, демократическая и революция в образовании. С другой стороны, ни идеологи, ни пропагандисты-философы компартий развитых стран капитала не смогли вовремя оценить значение и глубину происходящих перемен в XX веке, самообучение капитализма, высокую эффективность его приспособительных реакций.[17] Оказалось, что неумолимость взаимосвязи степени развития производительных сил и соответствующих определенных форм производственных отношений относительна. В настоящее время уже исследованы механизмы регулирования капитализма: 1) рыночный механизм, регулирующий производство; 2) вырастающая из производственных отношений, классовая борьба между трудом и капиталом, регулирующая важнейшие пропорции общественного производства; 3) государство, регулирующее общественные отношения в целом, исходя из задач охраны и укрепления существующей формации; 4) организация идеологического воздействия, призванная регулировать социально-психологический климат в обществе. Эти механизмы способны к эволюции, что позволяет говорить о «саморазвитии» капитализма. Следовательно, существу марксизма противоречит его превращение в «завершенную» концепцию, решение проблем на все времена, оперирование лишь непререкаемыми истинами, изоляция от динамичного мира. Марксизм не дает прогнозов: теория и практика не совпадают в той же мере, в какой не совпадает сущность с явлением.

Интенсивность же работы механизмов регуляции капитализма, начиная с 30-х годов, была беспрецедентной. Внушительно одно простое перечисление теорий и концепций: кейнсианство, неклассический синтез, теория индустриального общества, «социальное рыночное хозяйство», «смешанная экономика», «революция управляющих», «государство благоденствия», новые модификации теории социальной стратификации и конфликта, институционализм, «человеческие отношения», теория конвергенции и т.п. Тенденция здесь одна — поиски путей эволюционного развития капитализма. За двад-

[17] См.:Attualita di Marx. Milano, 1986; Marx e il mondo contemporaneo, 2 vol. Roma, 1986-1987. Чепуренко А.Ю. Идейная борьба вокруг «Капитала» сегодня. М., 1988

цать послевоенных лет возникла модель экономического и политического развития, диаметрально противоположная модели развития межвоенного периода. Парламентская демократия стала нормальным и стабильным явлением в индустриально развитых странах мира. В последние десятилетия были предложены «новое индустриальное общество» Дж.Гэлбрейта, «многомерное общество» Кларка Керра, «технотронное общество» З.Бжезинского, «корпоративное общество» Гардинера Минза, «экологическое общество» Виктора Феркинесса. Даниэлл Белл насчитал восемнадцать определений будущего только с приставкой «пост». Среди них «посткапиталистическое общество» Ралфа Дорендорфа, «постцивилизация» Кеннета Болдуинга, «постиндустриальное общество» Д. Белла, «постиндустриальная культура» Германа Кана и т.д. В нашей стране эти теории были больше известны чем зарубежные марксистские теории, поскольку, начиная с конца 50-х годов, когда марксисты стали отходить от догматизма и осуществлять творческий поиск, интерес к ним в официальных кругах угас. Новаторство и теоретические дискуссии не замечались. Часто это объяснялось стремлением не вносить разброд в «единые ряды». Чем меньше о них писали, тем меньше они ссылались на «истинных» марксистов-ленинцев. От энтузиазма, с каким встречались интеллектуальным авангардом Запада большевистская революция, победа СССР во второй мировой войне в составе коалиции, первый спутник и первый космонавт, мирное использование атомной энергии, борьба за разрядку в международных отношениях и даже решения съездов, остававшихся большей частью на бумаге, все больше переходят к критике. Нельзя не заметить, что реальные достижения социализма стимулировали борьбу прогрессивных сил в капиталистическом мире.

За последние сорок лет происходило, однако, непрерывное падение силы и влияния практически всех западноевропейских компартий (за исключением итальянской, влияние которой росло до середины 70-х гг.) [18] В середине указанного периода большинство этих партий отказались от безоговорочной поддержки всех политических актов СССР, а критическое отношение к нашей стране и социалистическому лагерю все более нарастало. Прецедент был создан в 1948 г. после исключения из Коминформа Югославии, образованием собственной югославской идеологии, ставившей под сомнение образ социализма в Восточной Европе. Вырабатывается «критический марксизм» на основе юношеских сочинений Маркса. Группа (Гайо Петрович, Михайло Маркович, Предраг Враницки, Милан Животич и др.) работала в университетах Белграда и Загреба. В 1964 г. выходит первый номер журнала «Праксис», который дал имя всему марксистскому направлению в Югославии, а вскоре их стали и на родине считать оппозиционерами. С ними сотрудничали Лукач,

[18] Communist Parties in Western Europe. Decline or Adaptation? Oxford-NY. 1988.

Лефевр, Блох, Маркузе, Хабермас и др. Студенческие волнения 1968 в г. в Югославии были поставлены группе в вину. 1974- арест и высылка многих в США, где они сгруппировались вокруг ж. «Телос», и через него проводят альтернативные позиции гуманного марксизма. В Польше существующий марксизм критиковали Л. Колаковский, В. Бычко, К. Помян, О. Ланге, М. Калецки, В. Борус. В Венгрии в 50-е гг. выросла группа «Будапештская школа» марксизма. Инициаторы были высланы в США или Австралию. Самые известные из них — Агнеш Хеллер, Ференц Фехер, Андраш Хегедюш, Мария и Дьердь Маркуш изучали с т.зр. практической философии и феноменологии потребности человека и его освобождение, обыденную жизнь, семейные отношения. «Праксеологическое» онтологическое обоснование «западноевропейского» или «аутентичного» марксизма в тесной связи с современными немарксистскими философскими концепциями вело к деформации традиционно марксистской теории познания. Гуманный марксизм вскоре породил свою противоположность — марксизм, питавшийся, прежде всего, идеями французской структуралистской традиции, выросшей в 50-е годы. Самым выдающимся представителем его был Л. Альтюссер.

Если идеализации советского марксизма не мешали «московские процессы» 1936-1937 гг., ни заверения Троцкого в невиновности жертв, ни сведения о концлагерях, ни новая волна репрессий в конце 40-х. То XX съезд партии и доклад о культе личности, а затем венгерские события 1956 года привели к резкому спаду и даже кризисным явлениям в коммунистическом движении. Так, в Италии социалисты порвали пакт о единстве действий с коммунистами. Негативные последствия были платой за прошлое, пришло время отказаться от культовско-догматического подхода к теории и признание многообразия путей к социализму. Здесь нельзя не сказать о и крестьянском марксизме Мао Цзе Дуна. В Китае компартия существует с 1923 г. Эмиссары советского марксизма через Коминтерн советовали опираться китайским марксистам на пролетариат, и те поражения, которые они понесли, поставил в трудное положение все отношения между ними. Мао (1893-1976) становится лидером с 1935 г., провозглашает КНР в 1949, проповедует марксизм-ленинизм с опорой на массы крестьян. Марксизм Мао можно понять, приняв во внимание, что диалектические отношения инь и ян насчитывают тысячи лет философской традиции, что китайская культура специфична. Позиция и не только в войне была такая: когда враг атакует, мы отходим; когда враг устает, мы переходим в нападение; когда враг отступает, мы его преследуем. Политическая власть вырастает из ствола винтовки. Этот лозунг был применен Тито, ФНО Алжира и Вьетнама, в Мозамбике и в Анголе, Кастро на Кубе и т.п. Влиятельным теоретиком марксизма, возлагавшим большие надежды на демократический коммунизм маоистской программы в Китае, был Альтюссер. Волна сочувствия и восхищения коснулась и интеллектуалов-социалистов

начина от Дучке и Энценсбергера, Пулантзаса, Глюксманна, Кристевы, Россанада, Арриги, Суизи, Магдоффа, Робинсона и Колдуэлла. Гигантская чистка партгосаппарата, политические репрессии, экономический застой, идеологический обскурантизм, культ Мао — все это остудило пламенное восхваление азиатского марксизма-социализма. Современная «дэнсяопиновская» практика государственного строительства и реформированная марксистско-маоистская теория пока не нашли такого пристального внимания.

В конце 60-х западноевропейские компартии все больше разрабатывают национальные пути движения к социализму, а в 70-х исследуют корни сталинизма, разрабатывают еврокоммунизм. В дальнейшем негативную роль сыграла триумфалистская концепция «зрелого, развитого социализма» выдвинутая в период диспропорций, дефицита, отставания СССР от развитых капиталистических стран. Трезвый, реалистический взгляд на социализм и его проблемы пробивался с трудом. «Еврокоммунизм» достаточно определенно заявил о необходимости сохранения всех гражданских свобод, характерных для буржуазного государства, о плюрализме демократии при многопартийности, «неидеологическом государстве», что переход к социализму возможен только через постепенный, конституционный парламентаризм. Это было по сути подгонкой новой социал-демократии под капитализм. Так что кризис марксизма к концу 80-х осознавался как 1) события в Венгрии, Чехословакии, Польше, предкризисная ситуация в СССР; 2) спад силы и влияния западноевропейского коммунистического движения, сопровождаемый внутренними расколами и расхождениями между партиями; 3) кризисные моменты в развитии марксистской теории, выражающиеся в ее плюрализации, в неспособности предвидеть сюрпризов особенно в последней четверти нашего столетия.[19] Показателен тот факт, что в трудах по теории диалектики не находилось места вопросу об условиях, в которых законы диалектики оказываются в принципе применимыми, ибо они объявлялись универсальными и абсолютными. Между тем мы живем в вероятностном мире. Диалектика же, игнорирующая поливариантность, плюралистичность нашего мира, неизбежно обречена на отход от реальности. Это же касается изменений, дополнений или обобщений, касающихся закономерностей развития, не укладывающихся в рамки известных законов диалектики.

Вот почему известный французский марксист Л. Альтюсер говорил о возможности обращения наступающего кризиса марксизма, как предвестника качественных изменений в развитии теории, на пользу самому марксизму.[20] И действительно, в начале 80-х стали выходить работы, творчески развивающие теорию марксизма. Среди них «Коммунизм и философия» (Лондон,1980)

[19] Грецкий М.Н. Мы и марксисты Запада.// Вопросы философии. №7.1989

[20] Althusser L. The Crisis of Marxism. // Marxism Today.1978. #9

М. Корнфорта, «Введение в марксистскую философию» (Париж,1980) Л. Сэва, «Практика» (Париж,1984) А. Тозеля, «Несовершенная философия. Предложение по реконструкции современного марксизма» (Париж, 1982) К. Преве, коллективная работа «Критический словарь марксизма» (Париж,1982). Английский историк Э. Хобсбаум был автором и вдохновителем коллективной четырехтомной «Истории марксизма» (Турин, 1978-1982). Французский журнал «Actuel Marx» в 1987 г. (№1) дает обзор современного состояния марксистской теории на Западе.

Западные теоретики стали говорить в конце 80-х не о «кризисе марксизма», а о кризисе «плохо понятого» марксизма.[21] Время «кризиса марксизма» в связи с распадом государственных систем, избравших его своей идеологией, требует пристального внимания к этой теории. Становится ясно, что необходимо не только повышение уровня теоретической строгости марксизма, что было продемонстрировано А. Грамши и Гальвано делла Вольпе, Л. Альтюсером и Козо Уно, «аналитическими марксистами», такими авторами как Н. Пулантзас, Л. Джеймонат, Э. Хобсбаум, и т.д., но и глубокий анализ современной зарубежной марксистской теории и практики.[22] Однако оказались невостребованными исследователями в отечественной литературе работы таких ориентированных на марксизм авторов, как П. Андерсен, Э. Томпсон, Р. Милибэнд (Англия), В. Р. Бейер, Х. Хольцер, К. Оффе, Э. Альтфатер, Г. Ю. Краль, А. Зон-Ретель (Германия), Н. Бадалони, Ч. Лупорини, У. Черрони, Д. Вакка (Италия), Г. Тернборн (Швеция), В. Босала, Г. Буэно, Тьерно Гальвана, К. Париса, М. Сакристана, Санчеса Васкеса (Испания) и др. При этом нельзя сбрасывать со счетов деятельность латиноамериканского «секретариата 1У интернационала», заявление Уго Спирито (Италия) об анахроничности марксистского коммунизма и перехода к «научному коммунизму» (поскольку идеология разделяет, а наука соединяет), как и работ типа «Призраки Маркса» Ж. Деррида, в которой он заявляет о необходимости создания некоторой общности интеллектуалов, которую он называет Новым Интернационалом[23] Необходимо было учитывать и тот факт, что западные марксисты как правило испытывают влияние близких по духу им школ современной философии. Так в Испании во второй половине века сформировалось два течения — сторонники «праксиса», или неомарксистской версии диалектики, и гуманистическое направление, актуализирующие проблематичность критического мышления по отношению к культурным реалиям нашего времени, и акцентирующие внимание на формирование гуманистических идеалов и перспектив исторического развития.[24] Представители этих направлений испытывают влияние Лукача, Адорно, Маркузе, Фромма.

[21] Marxism Today. 1983 № 3.P.11, Marx e i marxismi cent'anni doro. Napoli. 1987. P.136; La crisi del marxismo come problema del marxismo. Milano.1983

[22] См.· Чепуренко А Ю. Идейная борьба вокруг «Капитала» сегодня. М. 1988.

[23] Derrida J. Specters of Marx. L., NY. Routledge, 1994: См. Гурко Е. Призраки Маркса / / Гурко Е. Тексты деконструкции. Томск. 1999 С. 105-123.

Полифоничность и гетерогенность «марксизмов» привела, прежде всего, на Западе к поиску аутентичного Маркса. Итогом изысканий было обоснование важного методологического принципа: целостность марксизма в его генезисе во многом определяется субъектом (носителем, создателем) возникающей и развивающейся теории. Изучение эволюции взглядов К. Маркса от «молодого» к «зрелому», от философии к политической экономии и политике позволило тесно увязать марксизм с развивающейся целостностью европейской философской обществоведческой культуры, с целостностью исторического процесса. Неокантианец М. Г. Ланге, марксолог И. Фетчер заявили, что марксизм не плод «восточного склада ума», а коренится в философской и социалистической традиции Запада. Г. Маркузе утверждает, что интерпретация Рукописей поставила на твердую почву дискуссию об истинном смысле исторического материализма. Ю.Хабермас полагал, что, если «истинный Маркс» — Маркс ранних произведений, то необходимо произвести переоценку его поздних произведений и пересмотреть их в духе философско-антропологического периода.[25] Протестантские религиозные философы Е. Метцке, И. Фетчер, Л. Ландгребе, Е. Тир, доминиканец И. Бохенски заявляют о дегенерации у «зрелого» Маркса (у Энгельса и в ленинизме) начальной антропологической линии «молодого» Маркса и «возрождении» «европейского», «неазиатского», «аутентичного» марксизма. Было заявлено об отсутствии диалектики в вещах и природе (Т. Адорно, Г. Веттер, А. Шмидт, Ж.-П. Сартр, К. Поппер), а Маркс редуцировал диалектику к практике, к отношению субъекта и объекта, и понимал ее не онтологически, а как метод «исторического сознания». В этом случае не материя, а субъект является конституирующим для объекта (Р. Гароди, Л. Колаковски, М. Кангри). Предметом философии объявляется «тотальный человек» как инкарнация всего творческого. В результате этих исследований были получены интересные аргументы в пользу того, что марксизм лишь дал ответы на вопросы, поставленные самой историей. С другой стороны, социальные науки предложили и иные ответы на эти же вопросы истории, что осталось вне внимания обществоведческой науки. Для научно обоснованного вывода об органической включенности марксистской теории в социокультурный европейский процесс XIX-XX вв , сторонникам «аутентичного» марксизма потребовалось привлечь эпистолярное и рукописное наследие Маркса, осуществить широкий круг источниковедческих

[24] См. Бранденбург В Я Марксистско-ориентированная философия в Испании М. 1992

[25] Philosophische Rundschau, Frankfurt a.M. 1957 № 3-4 , S.144

исследований. Так, публикация с 1955 г. серии работ О. Корню по биографии Маркса и Энгельса положило начало перемещению научной школы Меринга и Рязанова во Францию. Однако только появление трудов Луи Альтюссера в 1960-1965 гг., в которых он выступил против сближения позднего Маркса с ранним, послужило сигналом резкого повышения уровня теоретических дискуссий (О молодом Марксе. «Пансе».1961. №96; Противоречие и сверхдетерминация. «Пансе».1962. № 105; О материалистической диалектике. «Пансе». 1963. №110).

Все это позволило получить совершенно новое представление о взаимосвязи различных аспектов теории в рамках развивающейся целостности. Примером тому является концепция отчуждения, отчужденного труда, которая в рамках неосталинской интерпретации выглядела чуждым элементом марксистского наследия. Одной из причин подобной трактовки являлась устойчивая тенденция представления одномерного Маркса, у которого философские, политэкономические взгляды, концепции социалистического будущего являются лишь дополнением центральной проблемы политической доктрины — учения о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. Ограниченность «одномерного» прочтения марксистской теории подтверждается и тем фактом, что одни и те же взгляды ученого и идеолога получают различную оценку, интерпретацию, понимание теории и тактики в один и тот же момент, но у одних в условиях жесткого идеологического кризиса, а у других — в условиях социальной стабильности. При этом оказалось, что от интерпретаторов и уровня развития общественного сознания зависит степень сохранения принципов и оснований теории при изменении ею своего статуса — переходе в элемент общественного сознания, от теории к идеологии и истории. Так, Бухарин не видел различий между американским фермером и русским общинным крестьянином, Ленин придерживался догматической иллюзии и трактовал русского крестьянина как мелкого буржуа.

Следовательно, адаптация марксизма в России, переход к новой исторической эпохе и механический перенос аутентичной марксистской теории в новые условия невозможен без отчуждения, трансформации марксизма из взглядов автора во взгляды «проповедников» и формы «священного писания» или, наоборот, релятивизацию и размывание сущности его принципов. Марксизм приобретает своеобразные национальные формы, он неизбежно был приспособлен, переосмыслен применительно к особенностям исторического развития стран и регионов, национальным культурам и традициям. Первым опытом этого прочтения был вывод Бернштейна о коренном изменении социального места пролетария в буржуазном обществе, превращающегося из паупера в гражданина общества, как результате роста производительных сил и производительности труда, успехов борьбы за человеческие условия труда и радикального изменения функций государственной власти в обществе. Вы-

воды современных обществоведов говорят, что содержание социалистической идеи в эпоху постиндустриальной цивилизации и единого информационного общества должны быть заново определены, ибо любая модель будущего должна опираться на национальную культуру и традиции, должна уходить своими корнями глубоко в многовековую историю страны, всех составляющих ее народа. При этом должен быть равноправный диалог с инакомыслящими, способность к самокритике, к саморазвитию, ибо противоречивость теории — это симптом и выражение противоречивости человеческой истории.

Разговор о кризисе марксизма приобретает иную плоскость. Надо ответить на вопросы: 1) сохраняет ли содержательную значимость теоретико-методологические принципы материалистического понимания истории и преобразованной на этой основе общефилософской теории; 2) в какой мере не утрачивает свою значимость экономическая теория Маркса для существенно изменившегося современного капитализма и для социализма; 3) меняется ли подход к Марксову учению о социализме как осмыслению положительного и негативного опыта реального движения от общества частных собственников к социуму, основанному на общественной собственности. Ответ на первый вопрос многослоен. «Капитал» Маркса и является конкретно-научным экономическим сочинением, в котором раскрывается суть и теоретико-методологическое значение материалистического понимания истории. Естественная гибель капитализма в результате обострения присущих ему противоречий не подтвердилась, как и идея построения социализма как планомерного развивающегося социума. Это общие положения (фиксирующие сущность), а не конкретные явления. С другой стороны, в обществе действуют два рода законов: ибо это материальная система и совокупность людей, их связей. Капитализм сознательно выработал регулятивы сохранения и устойчивого развития системы, но *не устранил экономических основ* социального, политического и духовного *неравенства*. И, наконец, потерпела крах идея волюнтаристского социализма, не более.[26] При этом необходимо помнить слова Энгельса, что миропонимание Маркса не доктрина, а метод, дающий отправные пункты для исследования и метод этого исследования.

Необходимо иметь в виду, что теоретическое ядро классической политэкономии А. Смита и Д. Рикардо заключено в понятии стоимости. Идея трудовой стоимости стала основой теории революции Маркса, которая должна была положить конец институту частной собственности и открыть эру коммунистического общества. Однако, в 1871 г. (четыре года спустя после выхода первого тома «Капитала») Карл Менгер (1840-1921) опубликовал в Вене «Прин-

[26] См. Межуев В. Социализм как пространство культуры // Альтернативы. №2 1999 С2-38.

ципы политической экономии», а в Англии У. С. Джевонс (1835-1882) — «Теорию политической экономии». «Элементы чистой политической экономии» француза Леона Вальраса (1834-1910) вышли в свет в 1874 г. Эти сочинения знаменовали собой рождение неоклассической экономии, которая отвергла трудовую теорию стоимости и выдвинула закон убывающей предельной полезности. Как писал Менгер, теория, согласно которой количество затраченного труда и производственные затраты регулируют товарообмен, оказалась в противоречии с практикой и при дальнейшем рассмотрении оказалась недостаточной. Множество предметов, несмотря на солидные затраты и высокую себестоимость, на рынке не находят покупателя и продаются за бесценок, тогда как дары природы часто достигают огромных цен. Притом однажды затраченный труд, по Джевонсу, не влияет более на будущую стоимость предмета: труд исчезает как таковой. Стоимость товара зависит исключительно от конечной степени его полезности (Джевонс). Австрийскую школу Менгера продолжил Е. Бём-Баверк (1851-1914) — «Капитал и прибыль» (1884), «Позитивная теория капитала» (1889), «Критика теории Маркса» и Ф. Визе (1851-1926) в «Теории общественного хозяйства» (1914), а также их ученик Людвиг фон Мизес (1881-1973), который в ряде работ (Теория денег и кредиты (1913), Социализм (1923), Человеческое действие (1940), Всемогущее государство и бюрократия (1956) Антикапиталистический менталитет (1956)) показал неизбежность краха социалистической системы, основанной на обобществлении средств производства и запрете частной собственности. И, наконец, Д. М. Кейнс (1883-1946) показал, что кризиса капитализма можно избежать путем наращивания инвестиций и стимулирования потребления. Все эти факты говорят о том, что современному марксизму необходимо учитывать открытия и изменения в мире, как и отмежеваться от дискредитировавших себя политических режимов, неверных программ и установок, а также привести теорию «классиков» в соответствие с современными ситуациями — экономической экспансии развитых капиталистических стран, сохранения и упрочения буржуазной демократии, развитии науки, техники, философии, гуманитарных наук.

Уже марксисты Второго Интернационала (1889-1917) идеи Маркса прочитывали либо сквозь позитивистские очки, либо с точки зрения эволюционной теории, при этом ревизия осуществляется через концептуальный аппарат неокантианства. Третий Интернационал (1919), легитимировав победу большевизма, воспринимает Маркса уже с поправкой на гегелевскую диалектику. Э. Бернштейн (1850-1932), которому Энгельс доверил редактирование и публикацию своих работ после смерти, в своих работах показал, что нарастающий пауперизм, пролетаризация среднего слоя, ужесточение классовых конфликтов, учащение экономических кризисов, крах капитализма — все эти прогнозы не нашли подтверждения в реальности. Он настаивает на неустранимости этического аспекта в практике марксизма и против волюнтаризма якобинского и бланкистского типа, критикует диалектику как «коварный элемент марксизма», выступает против революции и диктатуры пролетариата, раскрывает ошибочность марксистского понимания природы и роли государства как репрессивного органа, действующего от имени собственников, отстаивает демократию как «высшую школу компромиссов». Лидер ортодоксальных марксистов К. Каутский (1854-1938) защищает марксистский тезис об утверждении капитализма через колонизацию и серию кризисов, реформирует исторический материализм, ратует за эволюционистский фатализм, против чего резко выступает Р. Люксембург, как и против методов Ленина. Австромарксисты (М. Адлер, К. Раннер, Р. Гильфердинг, Г. Экштейн, Ф. Адлер, О. Бауэр) в основание своей работы положили доказательство научности марксизма и обоснование социализма как ценности. Коммунистическую идеологию О. Бауэр назовет «утопической иллюзией, в ловушку которой обычно попадает плебейская часть революционной буржуазии». М. Адлер (1873-1937) считал, что прогресс у марксистов принадлежит как понятие не законам природы, а духа, и он наступает, когда реализуется одна из ценностей (справедливость, свобода, равенство).

В западной историографии закрепилось мнение, что «западный марксизм» начинает формироваться в трудах Лукача, Корша (неогегельянская ревизия философии марксизма) и Блоха. Д. Лукач (1885-1971) известен как автор «Истории и классового сознания» (1923), в которой он утверждает, что марксизм ценен своей ортодоксальностью по отношению к методу, отказ от которого ведет к потере познаваемости истории, рассуждает о тотальности членов общества и диалектике базиса и надстройки. Классовое сознание — это осознание исторической ситуации класса. При достижении пролетариатом классового сознания, познание трансформируется в действие. Только пролетарское сознание может указать выход из нескончаемых кризисов. Его критикуют ортодоксальные марксисты за субъективизм. В работе «К онтологии общественного бытия» он пытается систематически изложить социальное бытие с органической точки зрения, противясь «нигилистическому релятивизму» историцизма, механистическому материализму, экзистенциалистскому индивидуализму. К. Корш (1886-1961) в книге «Марксизм и философия» (1923, второе изд. 1930) не приемлет гносеологическую теорию отражения Ленина за «примитивные, дотрансцендентальные и додиалектические представления об отношении сознания и бытия». Диктатуру пролетариата он трактовал как диктатуру над пролетариатом со стороны партийной верхушки. Материалистическую диалектику Корш считал возможным применять только конкретным образом — в решении противоречий между капиталом и пролетариатом и замене буржуазного общества бесклассовым коммунистическим. В эмиграции в США он публикует работу «Карл Маркс» (1938), где на-

зывает марксизм «формой сугубо эмпирического исследования», критикой общества и экономическим его анализом. При этом он считал, что материализм как научно обоснованное поведение, руководствуется тремя методологическими принципами — спецификации, изменения и критики. «Философия надежды» Э. Блоха (1885-1977) примыкает к неомарксизму. В своих многочисленных работах он утверждает, что пренебрежение диалектикой Гегеля ведет к непониманию историко-диалектического материализма. В центре его философии не бытие, не познание, не государство и не сознание, а — надежда, ибо изначально человек устремлен в будущее. Только действующий и познающий человек может построить из подвижных конструкций дом и родину, царство человека. Где надежда, там и религия, но его эсхатология — земного плана.

Как известно, западный марксизм продвигался в стороне от какой-либо революционной практики. На глубинном уровне судьба марксизма в Европе определялась отсутствием сколь-нибудь значительных революционных выступлений после 1920 г., за исключением периферии Испании, Югославии и Греции. Явно проявилась неспособность социалистической революции выйти за пределы России. Причем коммунизм исчез как реальная сила в рабочем классе Западной Европы. Формальное членство в рабочих партиях философов-марксистов (Лукач, Делла Вольпе, Альтюссер), выход из них (Лефевр, Колетти), братский диалог с ними (Сартр), однозначный отказ от какой-либо с ними связи (Адорно, Маркузе)- все эти действия были неспособны, соединить марксистскую теорию с массовой борьбой. Пропадала надежная опора на социальный класс, ради интересов которого теоретическая деятельность в марксизме лишь и имеет смысл. Сартр и Маркузе прошли этот путь по-своему. Личное участие Сартра в деле международного социализма не имеет равных. Он писал важные работы о Франции, Венгрии, Алжире, Кубе, Конго, Вьетнаме, Чехословакии, хотя и не оказал воздействие на рабочее движение. Маркузе — книги «Одномерный человек» и «Советский марксизм». Но такие сферы, как познание экономических законов развития капиталистического способа производства, анализ политического механизма буржуазного государства, стратегия классовой борьбы, необходимая для свержения этого государства, — не рассматривались. Послевоенные теоретики разочаровались в рабочем классе. С другой стороны, — был очевидный успех методов обновлений современного капитализма, особенно в США. При этом отметим, что буржуазно-демократическое государство никогда не было предметом исследования Маркса, Ленина, как и механизм представительной демократии как зрелой формы буржуазной власти.

Отметим формальные изменения в западном марксизме. Отказ от исследования экономических и политических структур сопровождался смещением центра тяжести европейского марксизма к философии. Наблюдается пол-

ное преобладание в западной традиции профессиональных философов и усиление академизма теории, создаваемой в новую эпоху. Произошло перемещение марксистской философии в университеты (профессорами были Лукач, Лефевр, Гольдманн, Корш, Маркузе, Делла Вольпе, Адорно, Колетти и Альтюссер).

Решающее событие — запоздалое открытие ранней работы Маркса «Парижских рукописей 1844 года» (опубл. впервые в Москве). Расшифровывал их Лукач под руководством Рязанова. Рукописи показали ключевое значение философских основ исторического материализма на всех стадиях работы Маркса. В Париже отвечал за перевод Лефевр (написал книгу «Диалектический материализм» на их основе), как и Сартр («Материализм и революция» в 1947). В Италии Делла Вольпе публикует на итал. яз. «Парижские рукописи» и «Критику гегелевской философии права».

Что же мы можем отметить нового в теории западного марксизма?

В первую очередь западный марксизм большей частью сосредоточился на анализе надстройки, на тех элементах, которые больше всего отдалены от экономического базиса. В фокусе — культура и искусство. Лукач отдал предпочтение литературоведению (авторы, которых он анализировал — от Гёте и Скотта до Манна и Солженицына). Кульминацией явился его объемистый труд «Эстетика»(1963) (издан на русском языке как «Своеобразие эстетического» Т. 1-4, 1986). Адорно написал десяток книг по музыке и музыкальной культуре XX столетия (Вагнер, Малер). Беньямин — то же самое, также исследование Бодлера, Брехта. Гольдманн («Скрытый Бог») анализ произведений Расина и янсенизма и пишет о Мальро. Лефевр — «Вклад в Эстетику». Вольпе — «Критика вкуса» Маркузе рассматривает эстетику как центральную категорию свободного общества («Эссе об освобождении»). Сартр — «Что такое литература?» Пишет о Жане, Малларме, Тинторетто и 10 лет о Флобере. Альтюссер — статьи о живописи, театре (Брехт, Кремонини). Эстетика как мост соединяла философию с реальным миром, и оказалась в сфере постоянного внимания западных марксистов. Работы богатые и генерировали новые темы «Моральный галилеизм» Делла Вольпе, соединяющий марксизм и научный метод, был направлен на создание «марксистской логики», как универсальной науки, которая была бы не труднообъяснимым поверхностным соединением диалектики и классической формальной логики, предложенным Энгельсом, ни теорией отражения, которую Вольпе отрицает за гносеологическую некритичность, как Брехт отвергал ее из-за эстетической некритичности. Он стремился распространить метод естественных наук на общественные науки, представляя их как науки об историко-естественном эксперименте общественного человека, т.е. определить науку конденсацией развития производительных сил. Марксизм представал в качестве критической науки о современном обществе.

Грамши предложил понятие «гегемония». Воспринял его от Плеханова и Аксельрод, но вложил в него новый смысл — описывал огромную силу и сложную организацию буржуазного классового правления в Зап. Европе, что воспрепятствовало повторению Октября в Европе. Система власти на гегемонии основана, контролирующим механизмом служит школа, церковь, пресса, партии и ассоциации. Грамши пытался найти объяснение причин возникновения западного марксизма на основе анализа европейской истории

Формируются марксистские эпистемологические принципы систематизированного объяснения мира — принципы, которые сам Маркс четко так никогда и не изложил. Главное они посвятили время дискуссиям о методе, которому Маркс ни на одном из этапов эволюции своих взглядов не уделял внимания. Открыла эту дискуссию книга Лукача «Марксизм и Философия» (1923). Затем вышли – «Разум и революция» Маркузе, «Разрушение разума» Лукача, «Логика как позитивная наука» (Логика как историческая наука) Делла Вольпе, «Проблема Метода» и «Критика диалектического разума» Сартра, «Негативная диалектика» Адорно, «Читать Капитал» Альтюссера. Язык этих работ становится все более профессионально философским и непонятным для публики. Особенности их публикаций: у Лукача — перегруженная академичность, у Грамши — загадочная отрывочность, у Беньямина — афористическая краткость и уклончивость, у Вольпе — непостижимый синтаксис и самоцитирование, у Сартра — лабиринт неологизмов.

Характерная черта западного марксизма, — последовательно возникавшие в работах классиков разновидности того или иного европейского идеализма, под чьим влиянием он находился. Ф.Лентричиа называет их «стереофоническими сиренами идеализма». Широкий диапазон — от принятия идей до отказа от них, от заимствования — до критики. Лукач демонстрирует влияние Вебера и Зиммеля, Дильтея и Ласка, Грамши- Кроче и Де Санктиса, Франкфуртская школа – Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера, Сартр — Гуссерля и Хайдеггера (его работа по Флоберу). Работа Альтюссера была задумана как принципиальная критика и полемика с Грамши, Лукачем, были заимствования у Башляра, Кангийема, Лакана (симптоматическое чтение), у Фрейда структурализма. Башляр воодушевлял Лефевра, Сартра и Маркузе. Маркузе в ранний период (1928-1932) пытался объединить экзистенциализм Хайдеггера, диалектику и исторический материализм под знаком экзистенциализма, что дало право Хабермасу назвать Маркузе «первым Хайдеггер-марксистом». Однако философская генеалогия обязательно уходила в домарксистский период.

По сути западный марксизм берет свое начало с двойного отрицания философии Энгельса — со стороны Корша и Лукача — «Марксизм и философия» и «История и классовое сознание» — соответственно. После того, как заслуги Энгельса были отвергнуты, стала более очевидной ограниченность

наследия Маркса и возникла необходимость дополнить его. Мало отозвалась фраза Маркса из «Тезисов о Фейербахе» — не объяснять, а изменять мир. Для западно-марксистской философии исключалась возможность революционного единства теории и практики, которого требует 11 тезис о Фейербахе. Маркс никогда не занимался анализом или стремился преодолеть всю прежнюю этику, метафизику, эстетику и даже не касался многочисленных коренных проблем классической философии. Вот почему и существуют постоянные попытки установить связь с домарксистскими философами: с Кьеркегором, Спинозой, Юмом, Руссо, Шеллингом, Паскалем, Макиавелли.

С. Тимпанаро в «Мыслях о материализме» пишет, что грамшианцы, тольяттинцы, гегелевско-экзистенциалистские марксисты, марксисты неопозитивистские, фрейдистские, структуралистские, несмотря на все их глубокие разногласия, сходятся в одном — в боязни малейшего подозрения о их связи с вульгарным или механистическим материализмом. Из-за боязни этого подозрения они вместе с вульгарностью и механицизмом (посредством диалектики историцизма, марксистского гуманизма или соединения марксизма с эмпириокритицистской и прагматистской эпистемологией) отбрасывают прочь и материализм как таковой [27] Новые интерпретации марксизма, выдвинутые философами Запада (Маркузе, Адорно, Хабермасом, Альтюссером, Джеймисоном и др.) требуют пристального изучения.

[27] Там же. С 124-125

Рецепции Ницше в России

Б. В. Марков

Вопрос о том, насколько радикально повлиял Ницше на формирование философии в России в XX веке, является спорным. Одни[1] утверждают, что Ницше воспринимался как «самый русский» и одновременно подлинно христианский среди западных мыслителей. Другие столь же категорично это отрицают.[2] Подобная постановка вопроса о влиянии Ницше на развитие философии не только в России, но и в других странах Восточной и Западной Европы, Америки и Азии является весьма распространенной.[3]

Столь резкое различие в подходах может иметь определенное эвристическое значение в начальной фазе исследований рецепции Ницше в той или иной культуре, однако оно, скоре препятствует, чем способствует выявлению следов его влияния на того или иного конкретного философа. Более того, «прививка» наследия Ницше не является одноразовой, ибо прочтение его современными российскими продуктивными мыслителями отличается от первых переводов и рецепций начала века.

Если труды Канта и Гегеля изучали в университетах и актуализировали лекционные курсы любительскими дискуссиями, то написанные в открытой, почти художественной форме сочинения Ницше сразу стали популярными среди самого широкого круга российских читателей. Вместе с тем, мнение об открытости и доступности текстов Ницше является поспешным. Напротив, они сложны, противоречивы и требуют не только самого серьезного осмысления, но и способности к юмору и шутке, которыми Ницше любил эпатировать публику. Кажущаяся доступность его текстов сыграла скорее отрица-

Б Гройс Поиск русской национальной идентичности. Россия и Германия: опыт философского диалога. Немецкий культурный центр имени Гете М.,1993 С.45

[2] В.Ф Пустарнаков Был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским» из западных философов? Ф.Ницше и философия в России СПб , 1999

[3] См материалы мждународных конференций в Америке Nietsche in Russia / Ed. by B. Rosental. Priceton University Press, 1986; Nietsche and Soviet Culture. Ally and adversary / Ed by B/ Posental. Cambridge University Press, 1994

тельную, чем положительную роль. Не только восторженная толпа почитателей Ницше, нашедшая в нем кумира, но и профессиональные философы, причем такие крупные мыслители как Соловьев, Франк, Бердяев, Шестов, Розанов, схватывали у него нечто знакомое и близкое. Одна из задач современного российского ницшеведения состоит в том, чтобы на волне новой популярности Ницше, не допустить очередного «заказного» прочтения. Ведь «дух времени», «судьба», «ситуация», «назревшая потребность» и т.п. часто совпадают с эгоистическими интересами политической, финансовой или военной элиты, старающейся представить их как всеобщие и насущные нужды. И хотя сегодня философы уже не претендуют на то, что чистый разум является самой авторитетной инстанцией принятия решений и ни чем не лучше перечисленных исторических факторов, однако все-таки стоит стараться сохранять некоторую возможную дистанцию философии от перечисленных форм «веления времени», потому что бывает и время «сходит со своих кругов» (Не знаю как это на немецком? См.: Шекспир «Гамлет»), и кто-то должен на это указать.

Рецепция философского наследия Ницше в России

Парадоксальность рецепции работ Ницше в России состоит в том, что даже те, кто не мог принять его жестоких истин, и прежде всего Толстой, как бы простили его, более того усвоили его манеру письма. Причиной тому, с одной стороны, является прочтение Ницше через Достоевского. Это характерно как для начала, так и конца века. В. В. Розанов писал: «впервые в истории западноевропейский властитель дум и прославленный философ во весь голос повторял то, что уже было добыто русской мыслью в лице Достоевского»[4] Примерно также думает один из современных талантливых переводчиков и комментаторов Ницше К. Свастьян: «Впечатление нередко таково, что в последних произведениях Ницше философствуют разные герои Достоевского.»[5] С другой стороны, имморализм не принимался всерьез и прощался Ницше как творческому и к тому же пораженному неизлечимой болезнью человеку.

Хотя многие современные авторы считают, что созвучность идей Ницше и Достоевского служит чуть ли не главным доказательством близости отечественного и европейского типов ментальности,[6] тем не менее изучение первых работ о Ницше показывает, что большинство пишущих неверно понима-

[4] Розанов В.В. Сумерки просвещения М., 1990 С

Свастьян К.А. Примечания // Ницше Ф Сочинения в 2 т. М., 1990 С. 798

[6] В. Страда использовал гетевское понятие «избирательное сродство». См Страда В Между Марксом, Ницше и Достоевским // Страна и мир 1989, № 2. С 141-147

ли и во многом произвольно использовали его высказывания. Возможно, самое поразительное состоит в том, что идеи Ницше положительно воспринимались именно представителями русской религиозной философии. Ницше и на самом деле не является атеистом и тем более «богоубийцей». У многих философов и теологов назрело убеждение, что современному поколению подобает иной образ Бога, нежели тот, что создан приходскими священниками для утешения старушек и устрашения слишком игривых мужчин и ветреных женщин. Лев Толстой отказывался принимать причастие, ибо не верил в то, что можно вкушать Кровь и Плоть Христовы. В России даже заговорили о «Третьем завете» и о новом приходе Спасителя. Отсюда понимание «Сверхчеловека» как нового Христа.

Философская истина в России воспринималась как ответ на вызов жизни, как то, за что страдает и умирает человек. Страдание как бы создает нимб (свет вокруг головы мученика) святости. И сегодня, пишущие о Ницше не могут удержаться — одни в качестве оправдания, другие в качестве последнего критического аргумента — от того, чтобы не сказать, что он заплатил своею жизнью за свои великие или грешные мысли. «Ницше, — писал В. Соловьев, — искупительная жертва за грехи новых времен.»[7] Современный автор — Т. А. Кузьмина начала свою критику Ницше, опираясь на статью М. Хайдеггера «Слова Ницше «Бог мертв», и пришла к выводу, что и сам Ницше и наше поколение, судьбу которого он пророчески предвидел, — это расплата за «убийство Бога».[8]

Оригинальные и смелые высказывания Ницше не остались незамеченными ни одним русским мыслителем и так или иначе повлияли на интеллектуальное развитие российской интеллигенции. Можно дополнить и уточнить начатую В. П. Шестаковым и Ю.В. Синеокой периодизацию истории рецепций Ницше в России:

1 период охватывает последнее десятилетие XIX века, когда появились первые переводы и критические статьи В. Преображенского, Н. Михайловского, Вл. Соловьева, Н. Федорова, Л. Лопатина, Н. Грота и др.

2 период относится к первой четверти XX века и характеризуется изданием собрания его сочинений и появлением отечественных монографий в которых предпринимается попытка сравнения Ницше с Толстым и Достоевским, Марксом, критически анализируются и развиваются его идеи (Шестов, Розанов, Бердяев, Мережковский).

3 период продолжается до середины двадцатых годов и характеризуется рецепцией философии культуры Ф. Зелинским, В. Ивановым, В. Вересаевым.

[7] Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М., 1988. Т2. С. 838

[8] Кузьмина Т.А. «Бог умер»: личная судьба и соблазны секулярной культуры // Ф. Ницше и русская философия. Спб., 1999. С. 156

4 период — наиболее мрачный продолжался почти до начала «Перестройки» и включал сначала сугубо одиозные оценки Ницше, как родоначальника фашизма, а затем хотя и более обстоятельные, опирающиеся на зарубежное ницшеведение, однако, написанные с негативных позиций исследования. Впрочем, и в мировой литературе того времеми оценка Ницше давалась с точки зрения демократического отрицания «Воли к власти» .

5 период охватывает современный ренессанс философии Ницше. Характерно, что после долгого перерыва первый большой двухтомник его произведений вышел в 1990 г. Ницше стал переиздаваться, причем большими тиражами. Назрела потребность новых переводов с KSA. Сейчас количество статей о нем стремительно нарастает, появляются серьезные монографии. Нельзя не отметить, что ренессанс Ницше во многом вызван тем, что в его философии, как и в начале 20 века, ищут ответ на актуальные проблемы современности.[9]

[9] Подробная библиография работ о Ницше, вышедших в России см: Русская ницшениана: материалы к библиографии произведений Ницше и литературы о нем на русском языке. Екатеринбург. 1997; Ф. Ницше и философия в России. М., 1999. Можно указать некоторые не вошедшие в данные издания новые работы о Ницше: Барчиков С. По ту сторону бытия и небытия. Вариации на темы Ф. Ницше. Исторические записки. Пермь 1997, 4; Дудкин В.В. Достоевский и Ницше (Проблема человека). Петрозаводск, 1994; Кисельман Е.Д. Философия Ф. Ницше: Отрицание рационализма как идеология классового общества // Гуманитарный вектор. Чита, 1997, 2; Кучевский В Б. Философия нигилизма Ф. Ницше. М., 1996; Лаврова А.А.Критика разума как критика языка Вестник Московского университета. Серия 7. 1997. 2, Козырев Ю.Г., Божуков В Ю. Ф. Ницше — европейский вариант дзэн-буддизма? Вестник Сыктывкарского университета серия 8, Сыктывкар, 1997. Выпуск 2; Марков Б.В. Ницше и гуманизм // Вестник СПб университета. 2000, вып 3; Марков Б.В. Философская антропология СПб,. 1997С. 20-29, 300-308; Рорти Р. Случайность.Ирония. Солидарность. М., 1998; Шатохина И.А. Ф. Ницше и российские ницшеанцы // Лефортовские чтения. М., 1998; Штегмайер В. Время и мышление у Ницше // Основы онтологии. СПб., 1997; Штегмайер В. Идея «вечного возвращения равного» у Ницше (Ленцер-Хайдовский набросок) // Вестник СПб университета. 2000, вып. 3; Яремич Д.О. Ницше и ницшеанство (Последние годы жизни и судьба Ницше-архива. Вестник СПб университета. 1997, вып. 3; Переведены и изданы работы Хайдеггера и Ясперса, Делеза, Деррида, Клоссовского. В Петербурге задумана серия «Мировая ницшениана», в рамках которой подготовлены к изданию книги Левита, Финка, Ясперса. На философском факультете СПб университета работает постоянный семинар, посвященный наследию Ницше. Подготовлен специальный выпуск «Вестника С. Петербургского университета», посвященный памяти Ницше, издается сборник трудов конференции «Ницше и Дарвин».

Первая серьезная дискуссия о Ницше началась с очерка В. Преображенского.[10] Автор увидел в учении Ницше критику как буржуазного общества, так и уравнительных идеалов социализма и положительно оценил преодоление альтруистической морали на основе приоритета жизни. На страницах журнала «Вопросы философии и психологии» развернулась дискуссия, в ходе которой Н. Грот, Л. Лопатин критиковали «антихристианский индивидуализм» Ницше и отвергали «мрачные и беспощадные ко всему святому» взгляды немецкого писателя. Напротив, Н. Михайловский позитивно оценил его отрицание исторического детерминизма и пафос свободы личности.

Е. Трубецкой, автор известного критического очерка о Ницше, предлагает вслед за Ницше отказаться от «фальшивых кумиров» и «на развалинах воздвигнуть новую святыню» (Zur Genealogie der Moral 24. B. YII, 394). В.П. Шестаков, написавший одну из первых современных статей о своеобразии восприятия Ницше в России, почему-то считает, что Трубецкой подверг Ницше уничтожающей критике за отвращение к человеку, оправдание рабства, за противоречивость его по сути религиозного атеизма.[11] На самом деле Трубецкой расценивает философию Ницше как «заслуживающую самого пристального внимания попытку рассчитаться с прошлым. Он выставил самые серьезные возражения против современного человека и современной культуры И если даже мы не придем к соглашению относительно «переоценки всех ценностей», то во всяком случае лучше можем научиться отделять зерна от сорняков: ценности мнимые не выдержат философской критики и отпадут; то же, что есть ценного ... получит более глубокое и прочное обоснование.»[12] Он также расценивает Ницше не только как критика современности, но и как пророка будущего: «На рубеже двух столетий философия Ницше звучит как мрачное пророчество».[13] Страдания Ницше воспринимаются Трубецким как симптом общественного недуга. Составительница сборника И.Т. Войцкая расценивает этот очерк как «хрестоматийный образец того, как не надо писать о Ницше» и вместе с тем выбирает его среди многих других о Ницше. На самом деле «позитивистски-объективистская» позиция Трубецкого, по меньшей мере, предохраняет от одиозности, которой страдают многие «творческие» интерпретации. Не удивительно, что его критические замечания повторялись и другими авторами

[10] Преображенский В.П. Фридрих Ницше: критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892 № 15. С. 115-160.
[11] В.П Шестаков Ницше и русская мысль //Россия и Германия. Опыт философского диалога М , 1993 С. 290
[12] Трубецкой Е Фридрих Ницше (критический очерк) // Фридрих Ницше и религиозная философия Минск С. 170
[13] Там же С 171

Публикация Лу Саломе[14] (русская женщина, близко знавшая Ницше, Рильке и Фрейда) посвящена объяснению эволюции Ницше к «позитивизму» («Человеческое слишком человеческое», «Веселая наука») под влиянием П. Рэ и повороту к «Заратустре» и «Генеалогии Морали». Лу Саломе зафиксировала и проблематику стилей и масок Ницше, которая стала актуальной сегодня, когда попытки «понять» Ницше «кавалерийским налетом» оказались несостоятельными. Саломе считала, что не следует понимать Ницше буквально, ибо с масками связано притворство и особенно Ницше любил маски глупости, ужаса. богоборчества. По ее свидетельству, «Wanderer und sein Schatten» (175) написано под маской посредственности. Конечно, элемент женской романтики присутствует в рассуждениях Саломе. Она связывает маски Ницше с его уединенностью: «в своей философской мистике последнего периода Ницше погружается постепенно в то последнее уединение, в тишину которого мы уже не можем следовать за ним.»[15] За маской скрывается его пустыня, его неприступный рубеж. Впрочем может быть в этом буквальном понимании, «Навеки утраченный» («der auf ewig Abhadengekommene») — так подписал Ницше одно из своих писем (от 8 июля 1881 г. из Сильс-Мария), и состоит та деликатность, с которой следует подходить к интерпретации Ницше. Резкие перемены, даже скачки в его творчестве во многом определяются не столько его физическими страданиями, сколько «заболеваниями и выздоровлениями в области мысли». Не осталась незамеченной догадка Л. Саломе о «религиозном гении» Ницше, обращенном на познание самого себя, а не высшей силы, лежащей вне его. Именно религиозной аффективностью она объясняет жестокость Ницше по отношению к самому себе. Она подтверждает ее цитатой из «Genealogie der Moral» (III. 10): «Всякий, кто когда-нибудь строил новое небо, находил силу для этого лишь в собственном аду». Таким образом, понимание Ницше она предлагает основать на «психологии религиозного чувства».[16]

Первый полный перевод «Рождения трагедии из духа музыки» был опубликован в 1899, «Так говорил Зарастустра» — в 1898. В 1900 издается первое собрание сочинений Ницше в 8 томах под ред. А. Введенского. В 1909 начато издание полного собрания сочинений под ред. Ф. Зелинского, С, Франка, Г. Рачинского, Я Бермана и при сотрудничестве А. Белого, В. Брюсова, М. Гершензона из которого вышло лишь четыре тома. В это время выходят серьезные исследования о творчестве Ницше, написанные Л. Шестовым, Д. Мережковским, В. Ивановым, В. Щегловым [7].

[14] Lou Andreas-Salome. Fridrich Nietzsche in seinen Werken. Wien, 1894. На русском появилась в 1896 г в журнале «Северный вестник».
[15] Там же С 472
[16] Там же С 486
[17] Щеглов В.Г. Граф Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше Ярославль 1898

Ницше осваивается поэтами-символистами, его идеи оказываются созвучными ранним произведениям М. Горького, Л. Андреева и М. Арцыбашева. Ницше в этот период способствовал преодолению декадентских настроений среди интеллигенции и формированию неоидеализма, видевшего в нем борца за новые абсолютные ценности. Обострение эстетической чувствительности, религиозные искания, интерес к мистике и оккультизму хотя и не способствовал адекватному пониманию Ницше, но наэлектризованная ожиданием перемен духовная атмосфера того времени несомненно стала благоприятной средой для распространения его идей. В некрологе, опубликованном в траурном выпуске «Мира искусства» — главного органа отечественных модернистов — было написано: «Нам, русским, он особенно близок В душе его происходила борьба двух богов или двух демонов Аполлона и Диониса, — та же борьба, которая вечно совершается в сердце русской литературы, от Пушкина до Толстого и Достоевского».[18]

Журнал московских символистов «Весы» также пропагандировал идеи Ницше. В. Брюсов, А. Белый, В. Иванов, Эллис, Б. Садовский, М. Кузмин видели в Ницше союзника в их борьбе с отжившим за новую культуру.[19]

Среди множества работ этого периода наиболее значительными представляются работы С. Франка (1902), который увидел в Ницше «этического идеалиста», сформулировавшего новое «евангелие для людей творчества и борьбы».[20]

Л. Шестов в 1894-1895 г.г. прочитал «По ту сторону добра и зла» и «Генеалогию морали», которые, по его словам, до глубины души потрясли и совершенно опрокинули его мировосприятие. Он написал две интересных работы, в которых сравнивал Ницше с Толстым и Достоевским («Добро и зло в учении гр. Толстого и Ницше: философия и проповедь», «Достоевский и Ницше: философия трагедии.»[21] Работа Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности» по форме и по содержанию напоминает работы Ницше. Она вызвала бурные дискуссии, в ходе которых осуждение перемешивалось с восхищением И в поздних работах Шестов разоблачал скрытые недостатки морализма и рационализма и указывал на то, какой ценой были оплачены победы разума. Вместе с тем заключительные слова из книги «Добро в учении гр Толстого и Ф. Ницше»: «Ницше открыл путь. Нужно искать то, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога», — являются ключом к пониманию всех его произведений. Но при этом неверно трактовать это как поворот, как преодоление

[18] Мир искусства 1900. Книга 4, С. 47
[19] См.: Эллис. Русские символисты. М , 1910
[20] Франк С.Л. Ф Ницше и этика «любви к дальнему». Соч., М., 1990
[21] Данные работы в Германии были изданы в 1923-1924 г.г. после чего Шестов был избран в состав президиума Nietzsche-Gesellschaft в Мюнхене)

искушения. На самом деле Бог Шестова, как и Сверхчеловек Ницше, непостижим мерками обывательской морали и позитивистской учености. В своих последних работах Шестов указал на разрушительные последствия эллинизации христианства и настаивал на возвращении к иудейским истокам религии.[22]

В.В. Розанова, как и К. Леонтьева, нередко называют «русским Ницше». И это не случайно. Хотя он в своей критике христианской морали не во всем соглашается с Ницше, он следует его стилистке, а поздних произведениях вообще переходит на язык «Заратустры».

В. Иванов развивал в России идеи «Рождения трагедии»: «братский союз» Аполлона и Диониса он интерпретировал как единство центробежного и центростремительного движения в культуре. По его мнению, трагедия Ницше в том, что он сам не уверовал в открытого им Бога , остановился на эстетической ступени развития и не дошел до религиозной Иванов считает, что когда Ницше подписался «распятым Дионисом», он осознал значение страдания и родство Диониса и Христа.[23]

Д. Мережковский, как и Леонтьев, увлекался «цезаризмом» и видел в Ницше союзника в борьбе с «грядущим хамом». Он был увлечен идеей сверхчеловека, которую в России яростно критиковали Л. Толстой и Н. Федоров. Вместе с В. Ивановым он также подхватил и развил языческие мотивы наследия Ницше, но в отличие от последнего в поздний период своей жизни он пришел к христианству[24].

Философы серебряного века видели в Ницше антрополога и моралиста и даже защитника христианства от его современного опошления, хотя именно он высказывал мысль о том, что человек — это то, что нужно преодолеть, превозмочь, а общечеловеческую альтруистическую мораль отбросить как в высшей степени опасную для самосохранения людей[25]

Популярность Ницше с начала 10-х годов начинает угасать. На смену ему приходит увлечение анропософией (Р. Штейнер) и психоанализом. Лозунг

[22] Поскольку при обсуждении европейской идентичности ссылка на Иерусалим становится все более популярной, нельзя удержаться от замечания, что иудейство подверглось, как свидетельствует уже Иосиф Флавий, не меньшей эллинизации, чем христианство.
[23] Иванов. В. Ницше и Дионис, Вагнер и Дионисово действо, О Дионисе и культуре, О законе и связи, Tu es. В кн.: Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Минск, 1996
[24] См.: Коренева М.Д Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гете, притяжения и отталкивания) // На рубеже 19-20 веков Л , 1991
[25] См.: Мотрошилова Н.В. Дискуссии о философии Ф. Ницше в России серебряного века. // Ф. Ницше и философия в России М 1999, Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России· основные этапы // Там же

Ницше о том, что человек — это то, что нужно преодолеть, оказался непопулярным, когда в качестве реакции на дегуманизацию жизни философы обратили надежды на гуманизм, антропологию и «русскую идею». В период первой мировой войны В. Эрном, С.Булгаковым и Е. Трубецким был выдвинут славянофильский тезис о тождестве германского империализма и немецкой культуры, и Ницше стал связываться с немецким милитаризмом. Против этого выступили С. Франк и Н. Бердяев, который писал: «Я не знаю ничего более чудовищного по своей внутренней неправде.»[26]

Ницше и Маркс

Новое оживление вокруг Ницше возникает среди революционно настроенной интеллигенции. Особенно часто обсуждается сходство и различие Маркса и Ницше. Г. Струве, А.Е. Трубецкой высказывались о важных точках их соприкосновения.[27] В истории отечественной мысли отмечено духовное движение, называемое «ницшеанским марксизмом», к представителям которого относят М. Горького, А. Луначарского, А. Богданова и С. Вольского. Они пытались соединить идеалы социальной справедливости и индивидуальной «заботы о себе».[28] Впрочем ницшеанский период у будущих видных деятелей партии был недолгим, он вскоре сменился «богоискательством». В искусстве того времени особенно у М. Горького, А. Куприна, Л. Андреева появляются герои ницшеанского типа. Некоторые исследователи находят это и у С. Эйзенштейна. В послереволюционной России влияние Ницше сохранилось в философии культуры, развиваемой В. Ивановым, Ф. Зелинским, В. Вересаевым, А. Лосевым.

На ницшеанские мотивы у Маркса и, особенно, у Ленина, а также Горького, Луначарского, Белого, Блока и др. «сочувствующих» указывали американские советологи. В частности, А. Игнатов оценивает идеи Достоевского и Ницше как гениальные пророчества тоталитаризма: «В середине самодовольного, близорукого, верящего в свои иллюзии буржуазного 19 века они почувствовали нечто, проявившееся только в нашем столетии, — тот новый, неизвестный ранее, но повсеместный опыт человечества, который позже был назван «тоталитаризмом».[29] В отечественной и зарубежной литературе уже неоднократно отмечалась концептуальная связь Достоевского с социализмом, а

[26] Бердяев Н. Ницше и современная Германия // Биржевые ведомости. 1915, номер 14650

[27] Струве Г.Е. Современная анархия духа и ее философ Ф. Ницше. Харьков. 1900

[28] См.: Луначарский А.В. Русский Фауст // Вопросы философии и психологии. 1902. № 63.

[29] Игнатов А. Достоевский и Ницше: предчувствие тоталитаризма // Россия и Германия: опыт философского диалога. С. 248

Ницше — с национал-социализмом. При этом Достоевский критикует социалистическую идею общества-муравейника, где царит равенство рабов, и экспериментирует в образах Раскольникова, Кириллова и Ивана Карамазова относительно возможностей личности, осознавшей, что «все позволено». Ницше также абсолютный противник социализма, противопоставивший равенству концепцию «сверхчеловека». «Новый человек» Достоевского и «сверхчеловек» Ницше не боятся смерти, хотя не верят ни в Бога, ни в бессмертие; они сами себя чувствуют Богом».[30] Свою статью автор заключает выводом о том, что произведения Ницше и Достоевского предупреждают нас о той цене, которую человечеству пришлось заплатить за «убийство Бога»: вытекающая из этого бунта ликвидация морали обесценивает человека и порабощает его самым ужасным способом, ныне нам известным: через тоталитаризм; «страшная свобода» ведет к «страшному рабству». По этой логике получается, что интерес к Ницше со стороны большевиков был прерван только тем обстоятельством, что их инициативу перехватил Гитлер.

В.П. Визгин характеризует понятия «отчуждения» Маркса и «воли к власти» Ницше как основания «метафизики подозрения». Несколько подзабыв эволюцию Маркса, он утверждает: «Ницше начинает с того, чем закончил Маркс (свободный индивид)».[31] Они одинаков критично относятся к буржуазному обществу, но приходят к разным решениям: Маркс видит «самоотрицание» капитализма в пролетарской революции, а Ницше в его «декадансе» и «нигилизме», из которых вырастет «сверхчеловек». Отличие между ними В.П. Визгин видит в том, что теория освобождения Маркса опирается на научно-рационалистическую утопию, а Ницше видит в абсолютизации разума начало «физиологического» упадка европейской культуры.[32]

Визгин отмечает ницшеанский характер русского большевизма и высказывает предположение, что антифашистская критика Ницше Д. Лукачем является скрытой полемикой со сталинизмом. Издательскую деятельность итальянского марксиста М. Монтинари он связывает с увлечением коммунистов идеями Ницше, а также высказывает предположение о том, что именно увлечение марксизмом позволило М. Фуко трансформировать «волю к власти» к «воле к истине». Попытка разрушения прежних ценностей для того, чтобы поставить на их место новые, кажется В. П. Визгину самопротиворечивой: на место «сверхчеловека» претендовали фашисты и коммунисты, а воля к вла-

[30] Там же. С. 266

[31] Визгин В.П. Философия Ницше в сумерках нашего столетия // Ф. Ницше и философия в России. С.194

[32] Следует иметь в виду, что «рациональность» и «научность» у Маркса оказываются социально исторически обусловленными (например, он критикует «научность» классической политической экономии., а Ницше особенно периода «Веселой науки» видел в разуме движущую силу истории

сти обернулась господством техники. Расценивая эти события как отрицательные результаты реализации ницшенанских идей, он заканчивает статью: «Не ясно ли нам сегодня, по крайней мере, одно: соревнование с Богом, в частности, в деле «идеалостроительства», кончается крахом, кто бы ни брал его тяжесть на свои плечи — государство или индивид? Не в этом ли и урок марксизма и урок Ницше?»[33]

Фашистское прочтение Ницше

В Советской России в результате новой культурной политики сочинения Ницше перестали издаваться. После Второй мировой войны он был причислен к идеологам германского фашизма и работы о нем имели одиозно критический характер.[34] Конечно, если согласиться с Т. Манном, который упрекал европейскую интеллигенцию за эстетическую нейтрализацию имморализма Ницше, то появление таких статей направлено против вульгарного фашистского понимания Ницше. Но, к сожалению, при этом «доставалось» и Ницше, а не только его фашистским интерпретаторам.

Работы С. Одуева выражают официальное отношение к философии Ницше в СССР.[35] Впрочем, судя по цитатам многочисленных зарубежных изданий, такая оценка Ницше была распространенной не только в Советском союзе. Нельзя замалчивать, что сегодня усиливается влияние фашистских партий и это определяет специфический интерес к наследию Ницше. Этому должна противостоять не только политическая борьба, в ходе которой можно добиться, например, запрета на издание его произведений, но и работа интеллектуалов, направленная на критику фашисткой интерпретации. В этой связи необходимы новые переводы и прежде всего критического издания сочинений Ницше.

Некоторым хорошим, но наивным людям кажется, что фашизм давно ушел и только по какому-то недоразумению (в России — по причине разделения, обнищания и озлобления населения) произошла вспышка этой чумы в XX веке. Русские фашисты появились как общественное движение на волне демократии. Как и появление других «меньшинств» их иногда расценивают как необходимую плату за свободу. И все же возникает подозрение, что демократия платит такой ценой, не потому, что предоставляет свободу всем, в том числе и таким монстрам, какими являются фашисты, а потому, что она их

[33] Там же. С. 206

[34] См.: Митин М. Идеология фашистского мракобесия // Правда 1937, 20 января, Кайт Л. Ницшеанство и фашизм // Под знаменем марксизма. 1938, № 5; Бернадинер Б.М. Философия Ницше и фашизм. Л.-М , 1934

[35] См · Одуев С. Ф. Реакционная сущность ницшеанства. М., 1959. Тропами Заратустры Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию М., 1971

сама порождает. Защитникам «прав человека» такая мысль может показаться ужасной. Но, поскольку идеальных форм правления не существует, полезно помнить и о недостатках демократии. В эпоху развитого социализма недостатки общества преодолевались идеологией светлого будущего: сейчас пока его нет, но оно обязательно наступит. Критическая интеллигенция не должна больше повторять эту ошибку. Если общество не хочет оставаться слепым относительно перспектив своего развития, то оно тоже должно поддерживать критическую рефлексию настоящего.

Запад внимательно отслеживает проявления фашизма и антисемитизма в России, но гораздо меньше озабочен повторением этих форм зла внутри себя. Фашизм в России рассматривается как реабилитация наиболее опасного и воинственного коммунизма. Вопрос об их соотношении слишком сложен, чтобы решать его походя, но все-таки стоит обратить внимание на их несходство (возможно дополняющее друг друга), проявляющееся в том, что коммунизм имеет вселенский характер и вызван научно-техническими утопиями, в которые вписано христианское желание и мечта о земном рае, а фашизм принципиально и открыто недемократичен, не чуждается зла, а , главное, является выражением голоса крови и почвы. Фашизм возрождается не столько в условиях нужды, сколько в более благоприятных условиях западных демократий, когда возникает опасность утраты национальной идентичности. И в последнем случае он является стихийным движением самосохранения. Не только коммунистический интернационализм, но прежде всего то, что Маркс называл формированием транснационального капитала — вот что угрожает существованию нации и ведет к ее растворению.

Фашизм и коммунизм являются формами протеста. Они отличаются не только по форме, но и по содержанию. К протесту трудящихся против эксплуататоров фашисты добавляют протест против растворения нации, и это дает им дополнительную силу. Итак классы и нации — то, что составляло основу буржуазного общества, сегодня претерпевают инфляцию, и именно это порождает реакции, имеющие специфический цвет.

Новый Ренессанс

Для объяснения Ренессанса Ницше в современной России следует принять во внимание не только «вызов времени», но и приватные увлечения философией Ницше среди интеллигентов-шестидесятников, как реакцию на занудный отечественный марксизм. Ницше воспринимался в те годы, как романтик, противопоставивший догматическим истинам драматизм философских идей.[36] Приобщение к опыту философствования Ницше в условиях дог-

[36] Визгин В. П. Философия Ницше в сумерках нашего столетия // Ф. Ницше и философия в России С.181

матического марксизма, порождающего безинициативность и неуверенность в себе, стало крайне важным для российской интеллигенции. Она не смогла принять ни дионисизма, ни эстетизма, ни аристократизма, ни имморализма Ницше в силу «этического вопрошания», идущего от Достоевского. Такой подход не только не снимал противоречий, а, наоборот, порождал новые и нередко искусственные.

Он характеризуется то как «лирический аутсайдер» в европейской культуре, то как классик философской мысли. При этом имморализм нейтрализуется как «гигиена творческой личности».[37] Непоследовательность видится в том, что этот самый «индивидуальный индивидуалист» не только чаще всего употреблял местоимение «мы», но и тяготел к совместной жизни в форме общины и строил планы создания «Idealkolonie»; разоблачая возвышенное, разрушая метафизику разума, он создал новую «динамическую» метафизику. Атеизм Ницше связывается с юношеским фрондерством и недостатком житейского опыта. Вместе с тем утверждается, что он был вовлечен в «соревнование атеистов» и, таким образом, несет личную ответственность за «убийство Бога». Буквальное прочтение, в котором отсутствует хотя бы чувство иронии, приводит к утверждению, что Ницше будто бы выдает себя за Христа, когда подписывается «Распятый». По мнению В.П. Визгина, «недоумение в связи с Ницше можно сформулировать приблизительно так: как мог этот живший напряженнейшей внутренней жизнью человек, вобравший в себя, казалось бы, культуру всей Европы, а не только Германии, человек серьезный и, быть может, даже слишком, как мог этот чуткий к вещам духовным человек не отбросить своей явно безвкусной претензии на аналог боговоплощения.»[38] Итак Ницше воспринимается «шестидесятниками» как моралист в своем имморализме, как религиозный фанатик в своем атеизме, как защитник тоталитаризма в своей критике стадности. Считается, что в свете ужасных последствий атеизма и тоталитаризма, его протест должен расцениваться сегодня как несвоевременный.

Вместе с тем под влиянием французского прочтения Ницше в России появились исследования нового типа, свободные от узких моральных и идеологических оценок. В.А. Подорога предпринял анализ стилистики Ницше. Он отметил антикартезианские установки последнего и выдвинул предположение, что философию сознания Ницше заменил философией тела. Второе разработанное им предположение состоит в том, что Ницше в связи с отказом от основных положений философии сознания предвидел конец классической книги и экспериментировал со «сценическими» приемами, создавая своеоб-

[37] А. Белый по рецепту Ницше лечился от стресса безумными плясками
[38] Там же С. 188

разный философский театр. Для читателя, ориентированного на академический стиль, сочинения Ницше кажутся сумбурными и противоречивыми. Вместе с тем они насыщены мифологемами и культурными символами, странными персонажами, которые отсылают к театру, музыке и даже балагану. Ницше хотел создать «книгу-бомбу», взрывающую классическую культуру. Книга как собрание афоризмов разрушает «структурность структуры», децентрирует мышление и раскрывает становление смысла в аспекте не столько содержания или формы, сколько в аспекте интенсивности. Ницше оказался от идеи как абсолютного писателя, знающего Истину, так и абсолютного читателя, способного интерпретировать и понимать Смысл текста. Поэтому, полагает В.А. Подорога, «Ницше создавал не тексты, а скорее разнообразные процедуры чтения текста ... ТО, что можно было бы назвать книгой Ницше, образует такую смысловую протяженность, которая завладевает миром в зависимости от смены режимов чтения, такую книгу, которая, пока ее читают, пишется непрерывно.»[39]

Если В.А. Подорога, указывая на суггесивность текстов Ницше, определяет их как симуляцию «телесных жестов», то Н.В. Мотрошилова не столь радикальна, чтобы принять тезис о возможности «телесного письма». Она определяет афористическое письмо как своеобразную «сценографию» идей, смыслов, структур, взаимосвязь которых предстают перед читателем не форме логического вывода, а в форме театрально-драматического действия. «Перед нами, — заключает свой анализ Н.В. Мотрошилова, — уже скорее не философия, а иная, лишь начавшая свою жизнь духовная форма, сознательно располагающая себя «по ту сторону» разграничительных линий философии и жизненного мира, философии и искусства.»[40] Если вспомнить прочтение Ницше русскими поэтами-символистами, то предлагаемый авторами подход окажется вовсе не неожиданным. Конечно, написанное В.А. Подорогой и Н.В. Мотрошиловой не слишком определенно и выглядит весьма туманным даже для русскоязычного читателя, вместе с тем оно побуждает к каким-то нетрадиционным попыткам понимания интенсивности текстов Ницше.

К чему Ницше?

Ницше писал свои сочинения не для будущих клерков-комментаторов или теоретиков-систематизаторов, стратегии которых он хотя и не реконструировал так тщательно, как Фуко в «Порядке дискурса», но охарактеризовал их в присущей ему иронической манере письма весьма точно. Вопрос о стиле —

[39] Подорога В.А. Метафизика Ландшафта. М.,1993 С 215
[40] Мотрошилова Н В. «По ту сторону добра и зла» как философская драма // Ф. Ницше и философия в России. С. 291

это не чисто филологическая проблема и даже не вопрос о том, какой сегодня должна быть философская проза. Делез увидел значение Ницше в том, что он открыл своего рода философский театр и своими сложными полифоническими сочинениями преодолел недостатки вагнеровской музыки. И все-таки остаются сомнения: зачем менять привычный академический стиль философствования, на псевдолитературный, стоит ли чрезмерно расширять философию, пытаться сделать ее красивой, «литературной»? Если философ протестует против метафизической претензии, раскрывать абсолютный смысл и указывать всем место, то он не может пользоваться ни квазинаучным, ни квазилитературным языками, которые тоже пропитаны метафизикой. Как философия может сохранить свое хотя и скромное, но вместе с тем нужное место. Очевидно, Ницше, как критик метафизики, не мог бы опуститься до ее эстетического приукрашивания. При всей противоречивости, несистемности и даже несерьезности для него все-таки существовали и принципиальные вещи и поэтому вопрос о стиле не решается ссылками на необходимость придания философии литературно-художественного вида.

На вопрос о том, как он писал свои книги и как их читать, Ницше не без иронии ответил в «Ecce Homo». Какой должна быть философская проза, если она является медиумом не сознания, а жизни, природы, настроений, орудием воли, а не разума? Ясно, что ее язык — это не язык сообщений и передачи информации, не нарратив, а перформатив. Тексты Ницше неклассичны. Классическое представление о письме включает понимание его как медиума истины и связывает его действенность с репрезентацией сущности и смысла. Посредством речи или письма до сознания читателя доводится истина, организующая его поведение. По Ницше, язык как орудие власти работает по-другому. Первоначально истинная речь — это речь сильных. Наиболее важно не *что* или о *чем* говорится, а *кто* говорит. И хотя субъектом речи постепенно становились те или иные социальные институты, от имени которых выступает священник, ученый или судья, тем не менее неверно думать, что эти институты, в отличие от своевольных индивидуумов, опираются на знание истины. На самом деле все наоборот: наука, право, политика институционально поддерживают свои «истины», которые никого бы не убеждали, если бы им не помогали «огнем и мечом».

Язык, тем более философский, никогда не был простым нарративом. Например, Декарт, который предлагал усомниться во всем, отбросить авторитет любых властных инстанций (церкви, государства, словом, любой «почвы») и опираться только на истину, тем не менее с какой-то холодной силой утверждал: «Мыслю — следовательно существую». Дело не в том, чтобы заменить cogito на dasein, а в том, что и экзистенция может стать добычей философов-клерков, которые готовы препарировать все, что угодно, и, наоборот, позна-

ние может выполняться на пределе возможностей и быть целью и опорой существования.

Если говорить о «понимание» текстов Ницше, то оно должно основываться на теории перформативных актов, а не на ссылках на гениальность или иные демонические способности, тем более болезнь философа, благодаря которым он будто бы имел способность видеть и слышать то, чего не видят и не слышат другие. Отождествление себя с Заратустрой, речь от имени сверхчеловека, апелляция к природе и воле к власти как к более авторитетным инстанциям, чем разум и мораль, — все это такие «стили», которые являются речевыми действиями. Именно благодаря пластике своего письма, благодаря владению многообразными стилями Ницше находил в себе способность иронизировать по поводу кажущихся самыми сокровенными мыслей и таким образом избегать дилеммы, например, между фашизмом и социализмом, в ловушки которых снова хотят загнать нас некоторые современные «ницшеанцы».

«Апоретическая логика» Ницше оказывается решением этической проблемы. Вряд ли можно назвать свободой выбор между двумя (или более) кандидатами, каждый из которых очевидно опасен. Сложившаяся система различий толкает нас к решению проблемы человека или на основе природы или социума. Но сверхчеловек Ницше — это не животное, имеющее облик привлекательного белокурого юноши, но и не стадное животное, приученное к альтруистической морали. Люди — будь то дикие или прирученные животные — одинаково несовершенны. Осознавая это, Ницше вряд ли мог советовать преодолевать культуру возрождением природы. Да, он использует язык физиологии для критики морали, которая приводит к вырождению людей и вместо теоретических аргументов в третьей части «Генеалогии морали» раскрывает некую «нозологию» (историю болезни) тел моралистов. Болезни последних гораздо хуже и опаснее медицинских, которые в «Ecce Homo» воспринимаются как аномалии, способствующие творчеству. Ницшевская диагностики болезней моралистов, таких как: «верноподданические кишки», которые перемалывают все, что в них попадает, или близорукие глаза и слабые уши, которые обретают сверхестественную чувствительность, когда видят или слышат слово «женщина», раскрывают систему искусственных органов, которые создает культура для выведения нужного ей типа человеческого тела. В этих условиях бессмысленно апеллировать к «природе человека», и тем более к «чистоте расы», ибо все это без помощи «евгеники» заменяется «пластической хирургией» современной культуры, искусственными протезами.

О Достоевском Михайловский как-то сказал, что его произведения скорее вредны, чем полезны. Как и в сочинениях Ницше в его работах находят немало темного и злого. Но может быть Достоевский писал о зле, чтобы ни он сам, ни другие не совершали дурных поступков. Хотя в его сочинениях мы

не найдем, как у Толстого, морального обличения злодеев, чаще всего являющихся героями, однако с уверенностью можно сказать, что тот, кто прочитал (конечно, остается главный вопрос: как читать?) «Преступление и наказание», не станет совершать убийство Поскольку Ницше избрал «художественную» форму философствования (философский театр), то и он использовал больше эстетические, чем этические ресурсы (См. об этом у Набокова и Рорти). Отсюда и ответ на вопрос, почему мы продолжаем читать Ницше: чтобы не совершать зла, а поскольку это невозможно (например, пошел в лес на прогулку и, размышляя о возвышенном, раздавил ногами множество муравьев), стараться причинить наименьшее зло. Ницше раскрывает нам оборотную сторону гуманизма. Люди, искренне озабоченные страданиями других людей, стремятся искоренить зло во всех его формах. В отдельных социальных пространствах, например, в школах и университетах, удается отбелить стены, приручить и цивилизовать молодых людей, однако это парадоксальным образом ведет к их «физиологическому» вырождению, состоящему в том, что они не способны «противостоять злу силою». Хуже того, стерильное общество само начинает производить новые формы зла. Ницше помогает нам осознать высокую цену «гуманизма» и «демократии». Мы не можем утешаться, что все равно нет ничего лучше. Наша бесконечная задача — преодолевать самих себя, переоценивать ценности, изменять традиции.

Избрав своим «капом» «демократические» и «рациональные» аспекты греческой культуры, европейское просвещение стерилизовало их от темных «дионисийских» начал, говоря о совершенстве человека, оно забыло о его несовершенстве, и это движение вело к декадансу, к катастрофе. К. Поппер в своей книге «Открытое общество и его враги» передает свой страх открытия «подлинного» Платона, который не верит в способность разума соединить путем диалога мужественность с рассудительностью, и предлагает нечто вроде «евгенической» программы выведения «государственных животных». Ницше считает, что гуманизм, морализм и просвещение не могут решить всех задач облагораживания «человеческого стада», и говорит о необходимости повторения того, что делали наши предки с целью выживания.

Гуманизм как, слово и дело, питался страхом перед одичанием и надеждой на приручение. Он был наиболее понятен, и звучал наиболее громко как раз в эпохи варварства, господства насилия в отношениях между людьми. Тот, кто сегодня спрашивает о будущем гуманизма, хочет знать, можно ли противостоять тенденции одичания людей, отчетливо проявившейся в современных масс медиа, которые, воспроизводят на экранах ТВ культивируемые в Риме кровавые зрелища. Речь идет об определении человека в свете его биологической открытости и моральной амбивалентности. Прежде всего встает вопрос о том, как человек становится истинным, действительным человеком Он предполагает вопрос о медиумах, о средствах, при помощи которых

человек может образовать себя тем, кем он может быть.

Современный гуманизм в развитых странах приобретает очень специфический характер. Он лучше всего раскрывается в терминах современной медицины и означает обезболивание, понимаемое в самом широком смысле этого слова. Гуманизм и морализм как идеалы остаются бессильными, а при попытке их силового воплощения нередко оказываются репрессивными. Дилемма силы и справедливости решается с помощью современной технологии отбеливания, анестезии, гуманизации силы. Комфорт в тюрьмах, сотрудничество в школах, профилактика болезней, компьютерная война, спекуляция на бирже — это бесспорно лучше концентрационных лагерей, палочной дисциплины, инфекционных заболеваний, кровопролитных войн и разбоя на улицах. Следует всячески ценить государство «с человеческим лицом». Но оно не бесспорно и следует напомнить о том, что именно в демократических государствах с высоким уровнем жизни происходят вспышки насилия и терроризма, возрождается расизм, развязываются войны. Хуже того, такие общественные системы не только ослабляют иммунную систему, но и порождают новые невиданные патогенные вирусы Поэтому Ницше советовал быть осторожнее с моралью и гуманизмом.

Современный человек активно и стремительно освобождается от всего того, что прежде было судьбой: философы говорят о смерти Бога, Государства, Семьи, Собственности, наконец, самого Человека, а на уровне повседневности речь идет об устранении нищеты и голода, болезней, войн, борьбе за права человека, преодолении национальных границ и т.п., апофеозом свободы считается Интернет, и даже пластическая хирургия, изменяющая то, от чего раньше было просто немыслимо отказаться — лицо и даже пол. Раз нет ни зла, ни судьбы, то и Ницше не нужен. Но если есть нечеловеческое, то тут нужна религия. Таким образом, если мыслить противоположностями, то Ницше останется проблемой и в нынешней фазе его нового ренессанса.

Как известно, Гоголь в последние годы жизни глубоко страдал от того, что не может создать положительного героя. Многие современные русские мыслители также предъявляют такую претензию к Ницше. После того, как Ницше раскрыл как трагическое, так и комическое в театре идей, было бы наивно ожидать от него после критики построения позитивного проекта. Культура как и природа имеет свои механизмы самосохранения, раскрытые Ницше как свободная игра сил. Возможно, в этом и состоит ответ на вопрос о том, почему в «философском театре» Ницше срываются маски со всего «возвышенного» и демонстрируется созидательная сила того, что считается «злым» и «ужасным». человек произошел от нечеловеческого, моральное от неморального — такова «генеалогия» Ницше. Ответ на этот дерзкий вызов сегодня дают не столько талантливые «режиссеры», сколько «имиджмейкеры» самих себя, моделирующие индивидуальное искусство «заботы о себе», в кото-

ром реализуется доброе и претерпевается злое и, таким образом, апокалиптическая драма борьбы Добра и Зла, человеческого и нечеловеческого будет переведена на язык «либерального ироника», терпимо относящегося к любителям как пива, так и кефира. Становимся мы терпимее к Ницше или по-прежнему спорим о том, кто он: новый Мессия или, наоборот, Антихрист — вот где решается главная проблема российской рецепции его наследия.

Учение Прокла о монаде и генаде в порядке умопостигаемого (III книга «Платоновской теологии»)

О. А. Медведева

Третья книга «Платоновской теологии» Прокла посвящена выходу единого за свои пределы и появлению всего божественного, следующего за ним. Если в первых двух книгах раскрывается само понятие божественного и его атрибутов, излагается учение о первом боге, о его неизреченном единстве и путях восхождения к нему, то здесь Прокла интересует не обособленное и неизреченное начало всего, а то единое, которое явилось причиной сущего, — «первично причинствующее». Если предположить существование такого единого, то возникает много неясностей. Как связаны между собой эти два единые? Каким образом сверхсущее может быть причиной сущих? Чтобы прояснить эти моменты, Проклу необходимо раскрыть понятия порядка, монады и генады. В соответствии с ними излагается и «синоптическая» теория умопостигаемых триад[1] — тех божественных устроений, которые следуют за единым.

Отправной точкой рассуждений Прокла является вторая гипотеза «Парменида» в самом начале ее развертывания: если единое существует, то оно причастно бытию (142b). Прокл открывает для себя «неложное» учение Платона о богах, следующих за единым, и божественных чинах. Со свойственной ему осторожностью и обстоятельностью в рассуждении Прокл призывает самих этих богов привести его к «свету истины» и, прежде чем приступить к «умозрительному рассмотрению», твердо устанавливает для слушателей полное соответствие своего рассуждения второй гипотезе «Парменида»: «... божественных чинов должно быть именно столько, о скольких поведал нам при рассмотрении второй гипотезы рассмотрением божественных чинов, — общность соприкасающихся вещей. Те, что причинствуют, и те, что обусловлены причиной, не могут быть тождественными друг другу. С другой стороны, они не могут быть и всего лишь иными друг другу. Если же они и тожде-

[1] Т.е. рассмотрение каждой триады в связи с остальными. См. примечание 119 к тексту III книги, с. 58. (Перевод и примечания к тексту «Платоновской теологии» Прокла — Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского)

ственны, и инаковы, «единое будет не властно над выходом сущего за свои пределы» (с. 3). Иными словами, связь причинствующего и обусловленного причиной не является логически-разделяющей; это не причина и следствие в новоевропейском смысле. «Ведь единое — это причина отнюдь не деления, но дружбы». Соприкосновение и участие — способы связи высшего с низшим, дополняющие друг друга. Проклу важно увидеть эту связь в кругообразном движении: благо возвращает порождаемое к собственным причинам. Возвращение и дружба определяются подобием предшествующего и последующего. Т.о., подобие, соприкосновение, участие подразумевают отсутствие пустоты между причинствующим и обусловленным причиной, неслучайность, постепенность и *порядок* выхода высшего за свои пределы и возвращения низшего к своей изначальной причине.

От тезиса о подобии предшествующего и последующего Прокл переходит к следующему положению: «Всякая *монада* должна производить на свет определенное *число*, принадлежащее к вещам одного *порядка* с ней: природа — природное, душа — душевное, а ум — умное» (с. 4). Здесь впервые мы встречаем в одном контексте понятия монады, числа и порядка. Смысл этих понятий раскрывается Проклом постепенно и опосредованно (т.е. одно понятие раскрывается через другое). Поначалу о монаде говорится описательно: она гипостазирует множество, порождая его как второе после самой себя; в ней существуют некие неявные силы, становящиеся затем явными во множестве ее потомков, она является в первичном смысле всем и создает в себе в виде семени эйдосы чисел; вокруг нее образуется множество, как и числа; во множестве будет присутствовать тот же самый вид наличного бытия, но потерпевший ослабление и соотносящийся с целым (с. 4). Т.о., монада — начало всех чисел и всякого множества, начало всего, подобно единому; но, в отличие от первого единого, которое выше всякого появления и рождения, монада — причина порождающая, «действующая». С монады начинается выход единого за свои пределы. Потомки монады и образуют порядок выхода за свои пределы. Говоря о потомстве монады и его «созидательном рвении», Прокл косвенным образом сообщает и о порядке того, что следует за «действующей» причиной: «*То, что ближе* к монаде и получает свою власть *вслед за* ней, располагает собственные созидательные действия на большее расстояние, чем *то, что отделено* от собственной действующей монады» (с. 4). Монада выступает здесь вершиной порядка, образом единого в нем. Чем дальше отстоят от монады ее потомки (т.е. потомки единого), тем меньше подобие первому началу, тем меньше их сила и созидательная энергия.

Как видим, порядок в Прокловом понимании нельзя отождествлять со структурой, в которой все члены механически располагаются друг за другом. Порядок подразумевает живое взаимодействие своих единиц («получает свою власть», «созидательное рвение»), ослабевание сил от высшего к низшим —

переход от подобия к неподобию, от единого к многому, тяготение низших к высшему, благое воздействие высшего на низших («благо возвращает порождаемое к собственным причинам»). Соотнесенность со всем «в равной мере» убывает с возрастанием множественности. Важно и то, что все появляющееся и рождающееся имеет «собственную первую действующую монаду». Далее Прокл определяет «еще более истинное» положение (мысль по мере развертывания все больше приближается к истине). Единое «в равной мере» обособлено от всего сущего, «поскольку произвело его на свет единичным образом» (с. 5). Монада, подражая единому, также не допускает участия в себе среди всего последующего. Каким же образом возможно быть причиной и одновременно быть обособленным от того, что создается причиной? Посредством создания *«из самого себя»* того, что выступает как предмет сопричастности для неподобного ему среди последующего. Например, единый ум как монада создает из самого себя многие умы (подобные монады, выступающие предметом участия для душ). Души, становясь причастными многим умам, соприкасаются и с обособленным единым умом

Единый ум (монада)
|
Подобие Многие умы (подобные монады)
|
Соприкосновение: подобие через причастность Души
причастность

Этим важным заключением Прокл ставит обособленную монаду выше порядка, подобие — выше (первичнее) причастности. Прежде монад, выступающих предметом сопричастности, — те, которые не допускают участия в себе; прежде причин, включенных в определенный порядок, — обособленные.

Таково рассуждение Прокла о монаде и порядке. Если обособленная монада так же, как и единое, безучастна, т.е. не допускает участия в себе, в чем же ее отличие от единого? Наивысшая причина всего неизреченна, а монада — имя первого бога, его образ во всем возникающем.[2] Боги, следующие за единым, могут быть названы неизреченными только по аналогии с первым богом.

Установив для себя эти исходные истины («аксиомы»), Прокл переходит к рассмотрению «наипервейших и наиболее общих устроений богов» и относящихся к ним истин.

Если в предыдущем рассуждении речь идет о «богах, предшествующих генадам» (с. 2) — т.е. о монадах, то здесь Прокла интересует то, что следует за ними.

[2] В пифагореизме единица — неизреченное имя бога.

«Прежде всего остального» монада производит на свет число, «которое более всего родственно причине». Наипервейшее число «соприродно единому, единовидно» (в отличие от единородной монады), «неизреченно, сверхсущностно, во всем подобно причинствующему для него» (с. 6).

Можно сказать, что « наипервейшее число и монада относятся к одному и тому же божественному чину: «… среди наипервейших причин отнюдь не проявляется инаковость, отделяющая порождаемое от порождающего и приводящая его в иной чин» (с. 6). Поскольку и подобные монады, и числа — то, что монада создает «прежде всего остального», ясно, что речь здесь идет об одном и том же. Монада рождает «из самой себя» подобные монады — числа, располагающиеся *вокруг*[3] нее и соединенные с ее простотой.[4] Здесь не наблюдается еще движения, приводящего к инаковости. Такое движение появляется впервые при переходе от одного божественного чина к другому — от сверхсущего к сущему. Тут-то и необходима связка, поскольку «сущее по своей природе неподобно единому» и отстоит от него весьма далеко. Связка именуется Проклом генадой — единичностью . Если выход единого за свои пределы совершается как единичный (монада — единица является первым подобием единому), то и возникающее благодаря ему множество должно быть множеством генад — единичностей. «Каждая генада — это как бы цветок какого-нибудь сущего, его вершина и центр». Генада уже не может быть безучастной и обособленной причиной, подражающей единому — в-себе , как обособленная монада; в то же время генада — это и не само сущее. Генады сравниваются с солнечным светом, исходящим от солнца (Сократ в «Государстве» говорит о том, что «исходящий от блага свет дарует качество единства и уму, и сущим вещам» — «Государство», 508e-509b). Зримые вещи делаются таковыми благодаря участию в свете, который освещает их. «По причине этого света *каждое сущее* более всего подобно благу» — благовидно (с. 8). Генады, т.о., — множество богов, выступающих предметом участия для *каждого сущего*, дарующих ему качество единства, — единичность. Солнечный свет имеет свойство достигать даже самых низших ступеней сущего, все освещая и делая зримым. В этом смысле Прокл называет генаду «изображением единого» (с. 30); монада же — имя первого бога.

Как говорилось выше, подобные монады служат предметом сопричастности для сущих, приводя их в соприкосновение с обособленной монадой.

[3] Круг у Прокла — символ выхода за свои пределы.

[4] Ямвлих называет единицу родительницей в том смысле, что без нее нет никакого числа — Ямвлих. Теологумены арифметики В кн.: Лосев А Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2 М , 1988, с. 398.

«Соприкосновение должно появляться благодаря подобным» (с. 8). Каким образом осуществляется это почти незаметное движение, Прокл подробно объясняет в 4-й главе. «Подобное множество, поскольку оно есть множество, образует общность с неподобным, а так как оно подобно предшествующей монаде, оно соприродно с причинствующим. Располагаясь между монадой и множеством сущих, подобные монады соединяют в себе то, что в выходе за свои пределы проделало более длинный путь и оказалось неподобным собственному единству». Иными словами, подобные монады заключают в себе в скрытом виде движение от подобного к неподобному, от сверхсущего к сущему, — движение, которое станет явным в генаде, проделавшей «более длинный путь» в качестве связки для сущих. Подобные монады,хотя и являют общность с множеством, все-таки приводят его к единому, следовательно, в большей мере служат его обособленности, нежели его выходу за свои пределы. Власть подобных монад над последующим, как и их «созидательное рвение», очень велика. Но порядок — устроение богов — таков, что чем дальше боги и их устроения отстоят от первопричины, тем слабее их сила и созидательная энергия. Генада — «происходящая от первого божественность», как и все множество генад, служат предметом участия со стороны сущих. Действие генад на сущее уже ослаблено по сравнению с подобными монадами: ослабевает подобие, усиливается множественность. Генад не больше, чем сущих , сущих не больше, чем генад (с. 25), и каждая генада предназначена для какого-либо сущего. То обстоятельство, что о генадах можно сказать: «… их большее число по сравнению с наипервейшей причиной», — свидетельствует об их вторичности по отношению к числам — подобным монадам. Можно сказать также, что числа являются мерой для генад, определяющей их силу и множественность.

Итак, монады и генады образуют «единичный» порядок выхода единого за свои пределы. Роль их в этом порядке различна, хотя в тексте «Платоновской теологии» об их различии говорится косвенно. Движение от высшего к низшему совершается постепенно, почти незаметно, подобно переходу одного времени дня в другое. Тем не менее, очень важно не пропустить этот переход, тем более, что это не противоречит и замыслу самого Прокла, и мысли Платона, предельно себя выговаривающей в установлении различий.

Все дальше продвигаясь в прояснении для «слушателей» понятия порядка, Прокл постепенно выявляет различные уровни порядка, взаимодействие между ними и принцип перехода от высшего к низшему. По Проклу, следует рассматривать порядок «наипервейших монад» (их расположение друг по отношению к другу), порядок чисел (выход за свои переделы монад в применении к сущему) и порядок генад (дальнейший выход монад за свои пределы, причастность генадам вначале простых сущих, затем — составных). «Ибо среди генад должен существовать определенный порядок, точно так же, как

и среди чисел» (с. 9, гл. 5). Монады, числа, генады, т.о., — уровни порядка, каждый из которых имеет свой собственный порядок. Устанавливая эти уровни, Прокл все-таки остается верен своему способу рассуждения (пусть боги сами приведут нас к «свету истины»). Его нельзя назвать систематизатором в строгом смысле, поскольку и порядок у Прокла — не система. Прокл «открывает для себя» (с. 3) «неложное учение» постепенно; он — в первую очередь созерцатель[5]; глаз привыкает к «свету истины» не сразу. Некоторые важные детали Прокл обнаруживает как бы «случайно» и не скрывает своей радости при этом. «Впрочем, само то, что мы вспомнили о числах, — это просто замечательно» (с. 9).

Порядок следует рассматривать по уровням: именно в этом смысле определяется основная его черта — подобная сопричастность, т.е. подобно-причастное устроение всего (в первом всегда участвует первое, а во втором — второе). С причастностью связан выход за свои пределы, с подобием — возвращение к первоначалу. При переходе от одного уровня к другому наблюдается следующая закономерность: с возрастанием множественности и сложности уменьшается сила. Множественность (численность) является отрицанием сил: разнообразие раздробляет и преуменьшает силу. Такая вот почти антигегелевская диалектика (если уместно здесь подобное сравнение). Сила распределяется по жребию и ограничивается в той же мере, в какой возрастает сложность и разнообразие. Рассматривая способы сопричастности, Прокл приходит к выводу о том, что они подобны как у сущих, так и у сверхсущих: вначале участие в более простом, затем — в более сложном. В 6-й главе Прокл устанавливает соответствия между парами противоположностей: пределом — беспредельным, силой — разнообразием, вечным — смертным, бестелесным — телесным. Порядок выхода единого за свои пределы определяется, таким образом, не только по уровням, но и в соответствиях, которые, как мы можем убедиться, более сложны, нежели пифагорийские пары противоположностей, о которых упоминает Аристотель.[6] То, что причинствует для собственного наличествования (вечное, бестелесное), обладает *безграничной силой* бытия, но не покидает *предел* собственной ипостаси. Тела же *предельны* по силе, зато *беспредельны* по разнообразию (множественности). Мысль Прокла стремится связать пространственные представления (право — лево,

[5] В «Первоосновах теологии» Прокл выбирает иной способ рассуждения — математический; здесь он — анализатор уже имеющихся истин.

[6] граница — безграничное, нечет — чет, одно — много, право — лево, мужское — женское, покоящееся — движущееся, прямое — кривое, свет — тьма, добро — зло, квадрат — разносторонний треугольник. «Метафизика», 58 В5

верх — низ) с динамическими (убывание силы, возрастание многообразия) и тем самым все *упорядочить*. Попытаемся представить Прокловы соответствия в виде условного пересечения осей, где предел — начало каждой оси, беспредельное — ее стремление в бесконечность.

Беспредельное

Сила

вечное (бестелесное

Смертное (телесное)

Разнообразие

Предел

Беспредельное

Поскольку между силой и разнообразием обратно-пропорциональная связь («разнообразие раздробляет силу»), сила будет располагаться по вертикальной оси, разнообразие — по горизонтальной. Вечное, будучи беспредельным по силе, но предельным в своей ипостаси, будет соответствовать оси силы; смертное, будучи беспредельным по разнообразию, но предельным по силе, будет соответствовать оси разнообразия. Представления Прокла о порядке всего сверхсущего и сущего (т.е. всего, что создано «единичным» выходом единого за свои пределы) вполне можно назвать объемными: порядок рассматривается по уровням (вглубь, вширь) и в соответствиях.

Далее Прокл переходит к рассмотрению порядка сущего. «Необходимо определить, сколько имеется чинов сущего и какие из них обладают более разнообразным наличным бытием» (с. 10). Свое рассмотрение Прокл начинает с самого низшего чина сущего — с телесного. Телесное не является причиной собственного бытия и не предоставляет самому себе силы — ни безграничной, ни ограниченной. Телесное причастно душе; душа дарит ему бытие и управляет этим бытием, предоставляет ему совершенство и связывает его сущность.

Душа, в свою очередь, участвует в уме, который совершеннее души и дарит ей свое совершенство. Ум причастен жизни, которая совершеннее ума, шире его и первичнее. «В уме участвует только сущее, способное к познанию, а в жизни — и лишенное знания» (с. 11).

Жизнь участвует в бытии (т.е. в сущем), которое «возникло прежде наипервейшей жизни». Существующие предметы зачастую лишены жизни.

Таким образом, быть предметом участия означает дарить совершенство и связывать сущность последующего. Участвовать же — значит воспринимать частицу дарящего совершенство и быть его полнотой (с. 13). Быть причаст-

ным — значит становиться видом того, что предшествует: «*Умовидность* собственного наличествования душа смешивает с умной жизненной силой» (с. 13).

Порядок сущего представлен Проклом в виде последовательно расширяющегося объема, причем расширение происходит по мере приближения к первоначалу: душа шире телесного, ум шире души, жизнь шире ума,сущее шире жизни. Способность к движению, соотношение движения и покоя также изменяется по мере близости к первородному: тело движимое, душа — движущее, ум — одновременно и движущийся, и покоящийся, жизнь — само движение и покой, сущее — ни движение, ни покой.

Однако чины сущего не только являются предметом участия или участвуют друг в друге. Они могут быть также неучаствующими монадами, поскольку в порядке сущего должны иметь место также и отношения подобия. Один и тот же чин может выступать как безучастная монада и как допускающая участие («предвосхищающая» — с. 14). Последовательность чинов сущих такова·

Сущее безучастное;

Сущее как предмет участия для жизни;

Жизнь как участвующая в сущем, но безучастная для ума и всего, что ниже;

Жизнь как предмет участия для ума;

Ум, участвующий в жизни, но безучастный для души и всего, что ниже;

Ум как предмет участия для души;

Душа, участвующая в уме, но безучастная для телесного;

Душа как предмет участия для телесного.[7]

Таков порядок сущих. Но прежде всех сущих, как и самих производящих их на свет богов, имеется единая, обособленная и не выступающая предметом сопричастности причина, которую можно определять апофатически («Парменид») либо катафатически («Государство»). Свет этого первого бога освещает «удел мистической цели» Прокла: понять порядок всего, что появляется после единого.

Порядок подразумевает некую постепенность выхода за свои пределы и непрерывность связи «Если бы мы со своей стороны предположили наличие сущих непосредственно после единого, то никогда бы не отыскали своеобразия единого в чистом виде, поскольку сущее отнюдь не тождественно единому» (с. 16). Обособленное и неизреченное единое предпосылает сущему такое единое, которое является причинствующим для сущего. В данном едином заключена порождающая сила, направленная на сущее. Эта сила имеет промежуточное положение между порождающим и порождаемым. Единое,

[7] См. примечание 37 к тексту, с 54

причинствующее для сущего, Прокл называет пределом, а его силу — беспредельным.

Таким образом, предел и беспредельное — два бога, следующих за единым, диада начал, с которой соотносится «любая антитеза, относящаяся к божественным родам». Любое божественное либо пребывает в покое в качестве предела, либо выходит за свои пределы в качестве беспредельного.

Необходимо отметить существенную разницу в толковании предела — беспредельного в пифагоризме, в частности, у Филолая, у Платона и у Прокла. Если для Филолая предел-беспредельное — высшие начала всего, два бога — Единица и Двоица (Кронос и его супруга); для Платона предел -беспредельное — два начала единого бога, которого он именует благом; у Прокла же предел — беспредельное — выход за свои пределы наипервейшего, неизреченного бога, «два умопостигаемые начала, которые первичным образом появились на свет от бога» (с. 17).

Предел и беспредельное образуют смешанное — самое первое из сущих. Вершина его — сущность, середина, центр — жизнь, низшее состояние — ум. Сущность не отклоняется от единого, жизнь — выход сущего за свои пределы в соответствии с беспредельной силой, ум — возвращение к умопостигаемым началам. Таков умопостигаемый круг.

Сущее тройственно, поскольку возникает в третий черед после единого и диады начал. В отличие от предела и беспредельного, которые были *явлены* богом («Филеб» 16с), смешанное было *рождено,* т.е. слито из первых начал. Таким образом, замечает Прокл, Платон показывает, «насколько творение ниже появления, как и рождение — обнаружения» (с. 18).

Причиной смешанного в самую первую очередь следует считать единое — первого бога, а уж затем следующих за ним богов (предел, беспредельное, само смешанное). Прокл именует смешанное монадой в том смысле, что оно возникло от первого бога, диадой — поскольку причиной его является диада начал, триадой — поскольку сущее тройственно (сущность, жизнь, ум).

Каким образом сущее возникло из не-сущего? Этот вопрос не менее важен для Прокла, чем вопрос о том, как обособленная причина может быть причиной того, что создается из нее

Сущее возникло из предела — беспредельного в том смысле, что оно участвует в них: однородность сущего — от предела, а способность к порождению — от беспредельного Именно в этом смысле Прокл называет предел-беспредельное генадами: генада — связка между сверхсущим и сущим, предмет участия для сущего. «Ведь они есть генады, возникшие от единого, — как бы проявления безучастного и наипервейшего единства» (с. 18).

Единое, как неизреченная, обособленная причина, «единичным» выходом за свои пределы создает определенный порядок, который потом воспроизводится последующими выходами за свои пределы. Единое в этом случае

можно рассматривать как обособленную монаду, из самой себя являющую «подобные монады» — вершины умопостигаемых триад (о них речь пойдет при изложении теории умопостигаемых триад). Подобные монады в свою очередь являют предел, беспредельное и смешанное — божественные генады и причастное им сущее. Сущее как «единое многое» представляет собой убывание сил и преобладание множественности в выходе единого за свои пределы. «Скрытая сила причинствует для неявного множества, та же, которая обнаружила помимо самой себя и энергию, — совершенного» (с. 20). Сущее, таким образом, более совершенно в отношении множественности, чем предшествующие ему начала, поскольку «восприемлет множество генад и сил, смешанных в единую сущность».

Низшие проявления предела — беспредельного в сущем — материя и эйдос: материя как то, что не имеет бытия в действительности, но нуждается в получении существования от другого, а эйдос — то, что полагает предел беспредельной материи, «но при этом сам становится множественным и расчленяется вокруг нее» (с. 20). Материя и эйдос — свидетельство того, что «дары первых начал достигают даже низшего и порождают не только более совершенное, но и по своей ипостаси несовершенное» (с. 21).

Предел — беспредельное предшествуют смешанному как сверхсущие генады, но могут быть также и ниже смешения: «сущее одновременно и *от них*, и *из них*» (с. 21). Причина не только в двойственной природе предела — беспредельного, но и в двойственности порядка как такового — в одновременности существования генады и многих генад, монады и многих монад, сверхсущего и сущего, несмешанного и смешанного, в повторяемости на различных уровнях некого исходного образца. Это свидетельствует о том, что порядок выхода за свои пределы единого и ближайших к нему богов не связан с временностью следования (вначале появилось одно, затем другое); постепенность не означает протекание во времени. Божественным устроениям свойственно развертывание в вечности.

Четвертой причиной смешанного является само смешанное, представленное в виде триады: красота, истина, соразмерность. Соразмерность необходима для единства смешивающихся предметов, красота — для упорядоченности, истина — для чистоты и подлинности. Данная триада, по утверждению Сократа, находится в преддверии блага («Филеб» 64с) и характеризует умопостигаемое как причину самого себя.

Если предел — беспредельное — смешанное можно назвать умопостигаемой шириной (выходом за свои пределы вширь), то умопостигаемой глубиной («глубинным ослаблением умопостигаемых предметов» — с. 24) Прокл именует три триады умопостигаемого, воспевая каждую из них как божество:

предел	предел	предел
беспредельное	беспредельное	беспредельное
первое сущее	второе сущее	третье сущее

Порядок «глубинного ослабления» таков: в каждой триаде божественные генады — предел и беспредельное — порождают сущее: наипервейшие генады — высший чин сущего, средние — средний, а низшие — низший. Если в каждой триаде связывающим отношением выступает причастность, то между триадами существует подобие: вторая триада удостоена «аналогичной первой явленности» (с. 23), а третья — аналогичной второй.

Чем же отличаются друг от друга каждая из умопостигаемых триад? «В каждом случае на первое место выходит соответствующий собственный признак»(с. 24) — вершина триады, ее монада. В первой триаде это предел (единое), поэтому первая триада именуется умопостигаемой сущностью, таинственной и однородной. Во второй триаде вершиной является беспредельное (сила), поэтому она именуется умопостигаемой жизнью (здесь сущее уже выходит за свои пределы и являет движение , а там, где есть движение, там есть и жизнь — с. 23). В третьей триаде главным признаком выступает само смешанное; здесь сущее уже вышло за свои пределы и стало действительным и явным, поэтому третья триада — умопостигаемое множество, умопостигаемый ум.

Если рассматривать три умопостигаемые триады в движении и взаимосвязанности, то мы имеем дело с замкнутым кругом: первая триада воплощает в себе устойчивость умопостигаемого, вторая — и пребывает, и выходит за свои пределы, третья возвращает умопостигаемое к своему началу. «Пребывать», «выходить за свои пределы», «возвращаться» — все эти понятия, обозначающие способ движения каждой триады, оказываются *однородными* (с. 25), поскольку относятся к монадам. Т.к. причина и качественное определение сущего — соразмерность, истина, красота, Прокл устанавливает соответствие умопостигаемых триад этому «третьему измерению» — умопостигаемой «высоте». Первичное сущее возникло прежде всего в соответствии с соразмерностью, приводящей его в соприкосновение с благом. Второе сущее соответствует истине, т.к. является именно сущим. Третье сущее выступает как прекрасное, т.к. являет умопостигаемое множество, «первичную прекрасность» и порядок как таковой. Следует отметить, что порядок внутренне связан с триадой, поскольку именно в полноте триады, на последней ее ступени, он становится явным и исполненным, а значит, и прекрасным. Именно третья триада именуется божественным устроением как таковым, т.е. порядком умопостигаемого.

Соразмерность, истина, красота — монады умопостигаемых триад. Каждая из монад являет подобные монады и оказывается в свой черед триадой

Стихиями блага, а значит, и соразмерности, как утверждает Сократ в «Филебе», являются *вожделенность, самодовление и совершенство.* Вожделенность соответствует пределу, самодовление — беспредельному, совершенство — смешанному (с. 40).

Стихии умопостигаемой мудрости (истины) — *полнота* (предел), *способность к порождению* (беспредельное) и *возможность возвращаться* (смешанное). Стихии красоты — *привлекательность, изящество и явленность,* соответствующие пределу, беспредельному и смешанному — «умному своеобразию» (с. 41).

Красота неявным образом присутствует еще на низшем уровне первой триады (совершенство). В третьей триаде она оказывается явной и из однородной становится триадической. Это свидетельствует о любви третьей триады к первой: «умопостигаемый ум влюблен в первую триаду, и ему присуща любовь, к которой его побудила его красота» (с. 41).

Каждую из умопостигаемых триад Прокл «воспевает» как бога — умопостигаемый род и триадическую монаду. Каждая монада по-своему мистически возвещает о первом боге: «первая — о его неизреченном единстве, вторая — о превосходстве над всяческими силами, а третья — о законченном порождении сущего» (с. 25).

Т.о., быть монадой — значит, быть *однородным* началом, не образующим пары с другим (с. 27). Генады, в отличие от монад, не являются однородными, т.к. образуют пару (предел, беспредельное).

Если же рассматривать умопостигаемые монады как роды сущего, то первое сущее — это сущее — в себе, второе — сила, выходящая за пределы сущего, но еще не ставшая множеством, третье сущее — само множество сущих, «ибо там оно отделено от сущего» (с. 26). В третьем роде сущего впервые выявляются виды сущего — парадигмы. Парадигмы как причинствующее в раздельности следует отличать от причины (сущее как таковое — причина, но не парадигма для того, что следует за ним).

Итак, единое — единое многое (первое сущее) — объединенное (второе сущее) — разделенное (третье сущее) — таков выход за свои пределы единого в применении к сущему.

В определении порядка умопостигаемого Прокл стремится к последовательности и наибольшей полноте. Поэтому он предлагает рассмотреть Платоновскую теорию умопостигаемых триад, представленную в диалогах «Филеб», «Тимей», «Софист», «Парменид». В каждом из этих диалогов умопостигаемое раскрывается с различных сторон, но все имена, даваемые умопостигаемым триадам, являются «потомками единого знания, которые восходят к единой умопостигаемой истине» (с. 49). В этом и заключается следование замыслу: представить учение Платона о первом боге и божественном, собранное из разных диалогов, как единую теологическую систему.

Если в «Филебе» даны «отправные точки» для построения теории умопостигаемых триад — рассуждение о пределе, беспредельном и смешанном, о соразмерности, истине и красоте как причинах смешения, — то в «Тимее» Прокла интересует прежде всего исследование живого-в-себе — третьей триады, содержащей умопостигаемые живые существа. Парадигмы как умопостигаемые виды находятся в третьей триаде умопостигаемого, поскольку она всесовершенна и однородна, является осуществленным порядком и монадой одновременно. Живое-в-себе и должно быть всесовершенным и однородным. Все, что предшествует умопостигаемым парадигмам, отнюдь не всесовершенно. А все, что идет за ними, — неоднородно.

«Природа живого удостоилась чести быть вечной», — говорит Тимей. Следовательно, живое-в-себе вечно. А раз оно вечно, то участвует в вечности, т.е. в предшествующем. Предшествующее живому-в-себе — умопостигаемая жизнь (вторая триада). «Вечность имеет свою ипостась в жизни и располагается в умопостигаемой срединности» (с. 28). Предшествует вечности единое первой триады, подобно тому как времени предшествует число. Таким образом, согласно Тимею, умопостигаемые чины таковы: единое, вечность, живое-в-себе.

Живое-в-себе прекрасно, т.к. «красота любит населять виды» (с. 32). Красота именуется «видом видов», «поскольку делает явной скрытность блага и освещает его желанность, а также сводит к явности тайное его вожделение» (с. 32). Роль прекрасного, т.о., состоит в освещении блага для души и в превращении неизреченного в явленное. Язык Прокла становится здесь почти художественным по силе своего выражения; приближение к умопостигаемым предметам сравнивается с посвящением в «наисвященнейшие таинства», когда восторг мешает логическому изложению мысли.[8] «Душа же, увидев неизреченное как явленное, радуется ему, любит это зримое и испытывает в связи с ним восторг» (с. 32).

Поскольку живое-в-себе — «вид видов», оно выступает как монада и как триада одновременно. Живое-в-себе являет три вида живого (виды возникают аналогично родам, т.е. в подобии с ними). Первый вид — «однородные, восходящие ввысь, незапятнанные» боги, причина парящих и пернатых. Второй вид — боги, направляющие движение и податели жизни, причина водоплавающих. Третий вид — боги устойчивые, властные, причина земных и сухопутных. Эти три бога выступают как подобные монады. Присущая умопостигаемым видам красота, будучи монадой, также образует подобные мо-

[8] Возможно, это связано с огромной значимостью для Прокла пифагорейского учения, излагаемого «Тимеем». Всякий раз, когда Прокл затрагивает к.-л. сторону пифагореизма у Платона или раскрывает какое-либо связанное с пифагорейским учением понятие, мысль его по своему выражению становится более эмоциональной

нады (привлекательность, изящество, явленность). Таково рассмотрение третьей умопостигаемой триады в диалоге «Тимей».

В диалоге *«Софист»* умопостигаемые триады предстают как *единое сущее, целое и все.* Единое сущее неделимо на части. Целое, соответствующее середине и центру умопостигаемого, являющееся связью умопостигаемой ширины, состоит из двух частей (единое, сущее), но связует эти части единым пределом (с. 37). Как вечность целое является мерой всего умопостигаемого. С вечностью соотносится время, которое благодаря настоящему моменту является изображением вечности, а значит, и ее генадой[9], ее о-пределением, схваченностью. С другой стороны, время непрерывно, а значит, также обладает беспредельной силой; только это беспредельность движущаяся в отличие от покоящейся беспредельности вечности. «Покоящаяся беспредельность предшествует движущейся: первая покоится в качестве единого, вторая движется как число» (с. 30).

Все — низшая триада умопостигаемого. Все охватывает огромное множество частей и оказывается во всех отношениях разделенным на части; это множество явленное и совершенное.

Единое сущее – целое — всё — такова умопостигаемая ширина, представленная в диалоге «Софист». Однако рассуждения элейского гостя — всего лишь вступительная жертва к мистерии «Парменида» (с. 37). Именно в «Пармениде» умопостигаемые триады, по мнению Прокла, определяются наиболее полно. С «Парменида» начинаются и им же завершаются рассуждения о едином сущем и порядке умопостигаемого.

Однако прежде чем перейти к «Пармениду», Прокл вспоминает еще три очень важных имени, характеризующих выход за свои пределы «вглубь». В каждой умопостигаемой триаде предел называется отцом, беспредельное — силой, смешанное — умом. Отец, сила, ум — такова фундаментальная триада «Халдейских оракулов».

Прокл убежден, что эти понятия не случайны, а, напротив, родственны платоновской теологии, и поэтому связывает с ними теорию божественных генад.

В «Письмах» Платон называет первого бога отцом и владыкой. Прокл делает вывод о возможности именования единого на основании непосредственно возникающего от него. Ведь первый бог выше даже отеческого чина, а боги, следующие за ним, отцы и генады в собственном смысле этого слова. Такое именование неслучайно: первое в любой последовательности всегда должно иметь форму того, что ему предшествует, подобно единому сущему, имеющему форму единого. Т.о., единое как обособленная монада стоит вне порядка, а единое сущее как монада, подобная единому, «имеет некое сущностное превосходство над вещами одного с ним порядка» (с. 38). Как божественная генада оно именуется отцом в собственном смысле.

[9] Подобно тому как генада — изображение единого (с. 30)

То, что Платону известна триада «Халдейских оракулов», свидетельствует демиургический чин, который в «Тимее» именуется отцом, силой и умом. Действительно, демиург — отец всех вещей, а как отец обладает порождающей силой и умом. Если демиург исполнен данной триады, то тем более отец, сила и ум присутствуют среди умопостигаемого.

Возвращаясь к рассмотрению умопостигаемых триад в «Пармениде», Прокл настраивает себя и слушателей на мистический лад, при этом его язык вновь переходит из логической плоскости в эмоциональную. «Мы пришли в вакхический восторг, обнаружив эти священные тропы, пробудившие нас от безыскусного сна к неизреченной мистагогии» (с. 42). В такой восторг Прокла приводит трудная задача — изложение синоптической теории умопостигаемых триад, что было выполнено им и в предыдущих рассуждениях. Прокл еще раз подчеркивает строгое соответствие выводимых им умопостигаемых чинов логическим выводам второй гипотезы «Парменида», а выходов божественных устроений за свои пределы — рассуждениям, проводимым в форме вопросов. Мысль о порядке и здесь остается главенствующей. «Предметы логических выводов обладают определенным порядком взаимного следования — предшествующих и последующих, а также причинствующих и причинно обусловленных… Мы должны, начав с высшего, поставить в соответствие первым чинам первые логические выводы, средним — средние, а заключительным — заключительные…» (с. 42). Эти соответствия Прокл и называет «священными тропами». «Священные тропы» «Парменида» приводят Прокла к обобщению и уточнению приведенных ранее рассуждений об умопостигаемых триадах. Прокл приходит к необходимости еще раз рассмотреть каждую из триад, чтобы понять, каким образом скрытое движение становится явным.

Первая триада еще не обнаруживает это движение. Она называется единым сущим, поскольку не выходит за свои пределы, а представляет собой нерасторжимое единство. Коль скоро единое и сущее неоднородны, между ними должна располагаться связка — сила. Связка двойственна принадлежит единому и соприродна сущему. Связка первой триады заключает в себе скрытое, внутреннее движение, не переходящее во внешнее. «Божественная сила сверхсущностна и «наличествует вместе с божественными генадами» (с. 44).

Вторая триада представляет собой уже не нерасторжимое единство, а целое, объединяющее раздельные части: единое сущее и сущее единое. Здесь сила уже проявляет себя, приводя крайние члены триады в соприкосновение, но не объединяя их, как в первой триаде. Целостность второй триады тройственна: она предшествует частям, образуется из них и содержится в части. При посредстве первой целостности вечность измеряет генады божествен-

ного, обособленные от сущих; при посредстве второй целостности — генады, сочетающиеся с сущими, при посредстве третьей целостности — частные генады. Здесь выявляется важное отличие монады от генад: монада не может быть частью чего бы то ни было и не подлежит измерению. Монада (вечность) измеряет при помощи подобных монад, или чисел (три целостности), генады, определяя их степень приближенности к бытию (предшествуют ему, сочетаются с ним, содержатся в нем). Генаде, становящейся частью, присуще обладание, а обладание следует за бытием (с. 33).

В третьей триаде сила, связывающая единое сущее и сущее единое, по причине выхода за свои пределы начинает их разделять, образуя «частные генады» и «частные сущие» (с. 46). Таким образом «сила призывает единое во множество». Бесконечное множество становится наглядным представлением силы.

Разделение генад происходит следующим образом.

Единое сущее — 1-я триада

Единое сущее Сущее единое — 2-я триада

Единое сущее Сущее единое — 3-я триада

Единое сущее	Сущее единое	Единое сущее	Сущее единое
Высшие боги	ангелы	демоны	смертные

Разделяясь на частные, генады служат причиной и предметом участия для сущих разных уровней: высших богов, ангелов, демонов, смертных. Между тем общей причиной всех этих сущих является монада — живое-в-себе. Монада заключает в себе парадигмы, образцы живого (идея парящих, идея водоплавающих, идея сухопутных), причем от одной и той же идеи возникают и боги, и ангелы, и демоны, и смертные. Возникающее здесь противоречие будет трудноразрешимым, если не принять во внимание приведенную выше теорию разделения генад на частные генады. Каждое сущее, возникающее в согласии с идеей как общей причиной *не соименно* и участвует в ней посредством частных генад: высшее — как присуще высшему, низшее — как свойственно низшему. А уж генады сохраняют «преемственность лучших родов».

Если рассматривать первую триаду как монаду (единое сущее), а вторую — как диаду (единое сущее и сущее единое), то сам способ образования множества становится соответствующим как монаде, так и диаде. «Умопостигаемое множество образуется и составляется из двух частей, разделенных силой, — монады и диады (с. 46). Единство третьей триады — от монады, а множественность — от участия в диаде (с. 47). Третья триада именуется первородной (т.е. впервые рождающейся, а не являющейся), т.к. она «выказывает порождающую силу в самой себе» и делает явным то, что в предшествующем было скрытым. Бесконечную множественность следует рассматривать как бесконечную не в смысле количества, а в смысле силы. Подводя итог всем

рассуждениям об умопостигаемых триадах и о порядке умопостигаемого, Прокл сводит воедино все определения, представленные в диалогах «Филеб», «Тимей», «Софист», «Парменид», как «потомки одного знания». Различные имена, даваемые умопостигаемому, служат для выявления порядка умопостигаемого, его уровней и соответствий между ними. В «Филебе» определяется умопостигаемая «высота» (красота, истина, соразмерность), а также умопостигаемая «глубина» (предел, беспредельное, смешанное). В «Тимее» речь идет о самой прекрасной из умопостигаемых монад — живом-в-себе, триаде, в которой зарождаются умопостигаемые виды. В «Софисте» рассматривается умопостигаемая «ширина» — единое сущее, целое, все — как ослабление единичности и простоты с возрастанием множественности. В «Пармениде» умопостигаемая, «ширина» рассматривается с точки зрения скрытых сил, становящихся явными и разделяющих единое сущее на множество частных единичностей, — т.е. умопостигаемая ширина соотносится с «глубинным ослаблением».

Такова синоптическая теория умопостигаемых триад, представленная в III книге «Платоновской теологии» в соответствии с учением о монаде и генаде.

Если же рассматривать умопостигаемое в целом, оно внеположно уму и не воспринимается мышлением. Но в то же время оно является и условием всякого мышления. Здесь нет противоречия, ибо «от обособленного происходит сочетающееся, от безучастного — выступающее предметом сопричастности» (с. 51). Причастно-подобная устроенность умопостигаемого, как и всего, что следует за ним, делает явным благо — неизреченное начало всего, т.к уподобляется ему, его свету и способности все делать явным.

ЛИКУЮЩЕЕ ЗНАНИЕ

К. С. Пигров

Да ликует праведный, близка его награда
Лев Великий

Познавание – приятнейшее дело не только
для философов, но…и для прочих людей...
Аристотель

Задача этих размышлений состоит в том, чтобы попытаться понять основания самоценности знания. Известно, что «обладание» знанием, процесс «приобретения» знаний, способность «поделиться» знанием с другими предстает (для многих) как высшая радость, блаженство, — такое оперирование знанием дает полноту бытия. Причем вовсе не обязательно, чтобы это знание было «полезно» в каких-то отношениях. Речь идет именно о *самоценности знания*. Каковы основания этой самоценности?

Возможные направления исследования могут быть сведены, по крайней мере, к трем гипотезам. Согласно *первой гипотезе* самоценность знания лежит в самой природе человека, эта самоценность есть его общеантропологическая характеристика. Ориентировочно-исследовательский рефлекс высших животных[1] в процессе антропосоциогенеза превратился в могучую структуру мотивации познавательной деятельности.[2] По существу для Homo sapiens эта мотивация является ведущей, определяет все остальные мотивы человеческой активности. Налицо некоторый закон биологической эволюции, связанный, по-видимому, с закономерностью цефализации. Уж если даже обезьяны в некоторых случаях забывают о еде и других своих биологических потребностях ради удовлетворения любопытства, то тем более — человек. А. Маслоу показал, что познание, как и другие высшие потребности, в случае их неудовлетворения, даже если основные жизненные потребности гарантированно удовлетворены, приводят к глубоким нарушениям человеческой психики, к фрустрациям и стрессам.

Вторая гипотеза состоит в том, что самоценность познания, особенно в его научной форме, это порождение главным образом новоевропейской ци-

[1] См., напр. Фундаментальную работу. Хайнд Р. Поведение животных. Синтез этологии и сравнительной психологии. Перевод со 2-го английского издания Л.С Бондарчука и М.Е. Гольцмана. М., Мир, 1975.

[2] См. Линден Ю. Обезьяны. человек и язык. М., 1981.

вилизации. Архаический, да и традиционный человек в своей основной массе был нелюбопытен и нелюбознателен. Только после того, как в XVI-XVII вв. в Западной Европе совершился поворот к идее систематического планомерного использования знания для усовершенствования повседневной человеческой жизни, только после того, как общество постепенно прониклось идеей, что «знание и могущество совпадают», произошла инверсия,[3] и для достаточно широкого общественного слоя знание стало самоценностью. В традиционном же обществе самоценность знания была существенной только для единиц; теперь же этот комплекс ценностей, бывший ранее маргинальным, вместе с распространением системы массового образования и книгопечатанья стал общепризнанным и общепринятым. Словом, самоценность знания исторична, а источник этой самоценности лежит в социальных особенностях техногенной цивилизации.

Третья гипотеза исходит из того, что духовная жизнь человека как таковая есть обнаружение Божественного начала в мире. Она по сути есть кенозис. Причем, именно знание, в своей рациональной и даже вербальной форме, является наиболее адекватным выражением Бога. Поэтому, стремясь к знанию, мы стремимся к Богу и мистическим образом сливаемся с ним

Дело заключается не в том, чтобы *противопоставить* друг другу эти три гипотезы[4] и выбрать из них «единственно верную». Мы полагаем, что все они указывают в сторону оснований самоценности знания, но каждая обнаруживает в этих основаниях свой аспект, свою действительно существующую наряду с другими особенность. Дело заключается в том, чтобы *сопоставить* их таким образом, который раскроет основания самоценности знания наиболее полно.

При этом нас будет интересовать в первую очередь *экзистенциальный* аспект самоценности знания. Почему человек *переживает* знание как полноту бытия, как осуществление глубинного смысла его жизни?

Прежде всего следует обсудить вопрос, что может вообще представать в качестве источников полноты человеческого бытия? Мы не будем здесь обсуждать вопрос об иерархии этих источников, хотя он сам по себе интересен.

Прежде всего, полнота бытия предстает как *телесное утверждение* человека. Продолжительность моей жизни, мои дети «плоть от плоти», хлеб насущный, обустроенный мною дом, моя плодоносящая земля, мои тучные стада — вот что необходимо, чтобы почувствовать себя счастливым и довольным. По старой поговорке, — в жизни следует вырыть колодец, посадить дерево и вырастить сына. — Но это только первый уровень полноты бытия.

[3] То, что Маркс в свое время называл «оборачиванием метода».

[4] Очевидно, возможны и другие гипотезы, например, сформулированные в феноменологических терминах. Мы их здесь оставляем в стороне

Второй уровень, так сказать, социальный и политический. Речь идет о *социально-политическом утверждении* человека. Полнота бытия реализуется как воля к власти, как агон,[5] соревнование, конкуренция и победа в конкуренции. Я утвердил себя в борьбе с другими и победил всех своих конкурентов. Я счастлив, я живу действительно полной жизнью, когда многие люди зависят от меня, — от моего решения. Я могу послать других на смерть, обречь на мучения, но могу и облагодетельствовать, сделать радостными, сытыми и довольными, обеспечить и им полноту бытия.

Наконец, полнота бытия раскрывается в *духовном утверждении* человека, в искусстве, например, когда «над вымыслом слезами обольюсь», когда становится пронзительно ясно, что «жить стоит исключительно потому, ибо в мире есть музыка». Еще в большей мере чем в искусстве духовное утверждение человека обнаруживается в религии. Религиозный экстаз потрясает до глубины души, хотя бы потому, что речь идет уже не о «вымысле», а о «действительном устройстве мира», сокрытом от неверующих, сомневающихся и т.п. И, наконец, та форма духовного утверждения, которая, как кажется, остается даже тогда, когда Бог уже умер, когда искусство в массовом обществе профанировано и по существу уничтожено, разменяно на медные деньги коммерции. Речь идет о подлинном смысле жизни. Это — *познание*, например, наука или философия, философски насыщенная наука и научная философия. Вот здесь и является нам *ликующее знание*.

Чтобы осмыслить феномен самоценности знания, необходимо обратить внимание на его противоположность. Мы говорим здесь о *незнании*. Незнание в экзистенциальном плане может быть разным. Это и *равнодушие*: «Я этого не знаю и знать не хочу, мне это глубоко безразлично, не интересно!» Это и *игла невыносимости*, если нет никаких надежд хоть как-то приблизиться к решению вопроса, когда незнание представляется трагичным, непереносимым. Наконец, это такое незнание, которое возбуждает живой интерес, но в то же время получение нового знания не является вовсе недостижимым. Это феномен заинтересованного знания о незнании, но о незнании не безнадежном; в принципе и в перспективе знание оказывается достижимым. Это интерес к неизвестному, которое хотя пока и неизвестно, но вот-вот будет известным. В науке такое незнание представляется несколько клишированным словом «проблема».[6]

[5] Маркса спрашивали: «Ваше представление о счастье? — Борьба! — отвечал он.

[6] См. напр., Берков В.Ф. 1) Научная проблема (логико-методологический аспект). Минск, 1979; 2) Вопрос как форма мысли. Минск, 1972 Karl R. Popper Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik. Piper, München Zürich, 1996

Мы, подчеркивая эмоциональный смысл такого рода знания о незнании, хотели бы называть его «*тайна*» или «*эзотерическое*».[7] Это экзистенциальный план незнания, экзистенциальный план проблемы. Здесь на первый план выходит жгучий интерес к неизвестному, *императивность* такого интереса, не просто знание о незнании, но имманентно присущий приказ: во что бы то ни стало — *узнать*! Причем, эта императивность не трагического, а, так сказать, конструктивного, а иногда даже и игрового свойства. Тайна это дискурсивная экспликация и эмоциональное переживание незнания некоторого знания.[8]

Тайны чрезвычайно многообразны. От сакрального таинственного, непостижимого, которое чаще всего и обозначается как собственно эзотерическое, до обыденных «секретов» и «загадок». Есть тайное, существенное для нашей жизни, а есть такое, которое никак не влияет на удовлетворение наших жизненных потребностей. Наконец, многое эзотерическое, вообще говоря безразличное по отношению к нашему выживанию, *рационализуется* как жизненно важное. Но все формы тайного обладают одним уже названным свойством — вызывать интерес, напряженное желание «узнать», «разгадать», «доискаться до сути дела». Этот интерес предстает наиболее ярко в самых обыденных проявлениях, скажем в страсти людей к разгадыванию кроссвордов, любовь детей к загадкам, головоломкам вроде «Кубика Рубика», и т.п. В этих обыденных проявлениях особенно интересна абсолютная бескорыстность и иррациональная бесполезность этих занятий, хотя они и могут рационализироваться как способ «тренировки ума», «сообразительности», «развития мышления».

Чтобы понять вопрос о самоценности знания, необходимо остановиться подробнее именно на *многообразии* тайн и таинственного, на *историческом развитии* таинственного.

Эволюция сознания и развитие переживания таинственного шли рука об руку. В *архаике* сформировались специфические формы и топосы таинственного, которые, многократно преобразуясь, дошли и до нашего времени. Вертикальная топика — фундаментальный ход как сокрытия, так и движения от тайны к ее раскрытию. Не только «земное и небесное», как у М. Хайдеггера, но и земное и *подземное*. То, что под землей, что не видно, то хтонично; тут сфера таинственного, неизвестного, но одновременно волнующего и притягивающего. *Пещера* подземна, она концентрирует в себе тайну. Поэтому в

[7] В статье использованы некоторые материалы спецкурса «Социальная философия тайны», читаемого на философском факультете совместно с доц. А К. Секацким.

[8] Ср : «Тайна это сфера объективной реальности, скрытая от нашего восприятия либо понимания» См.: Фатьянов А.А. Тайна как социальное и правовое явление. Ее виды // Государство и право,1998, № 6, с.5-14.

ритуалах и обрядах архаики пещера занимает столь видное место. С этой точки зрения архаичен по своей природе смысл и мотивы занятий спелеологией.[9] *Могила* есть частный случай подземелья вообще. В могилу уносят тайну. Могила хранит ее. Под землей — *клад*, — вещественная форма выражение тайны. Ценность вещи определяется как тайность вещи. Архетип поиска клада тесно связан с раскапыванием захоронений. Еще из архаики идет агон строителей могил и их грабителей, хотя наиболее полно он раскрывается в ранних традиционных обществах, например, в Древнем Египте. Грабители могил — искатели клада. Деятельность грабителей могил рационализируется в новоевропейской цивилизации как археология.

Тайна подземелья переплетается с тайной животных. О мамонтах еще в XVIII веке думали, что они живут под землей.[10] Идущий из архаики интерес к неизвестным таинственным животным реализовался сегодня в маргинальной дисциплине *криптозоологии*,[11] куда входит и непостижимо влекущая тайна снежного человека.[12] Характерны также мифологические по своей сути рассказы о московских подземельях с крысами-мутантами, величиной с собаку.

Подземелье может представать как *подполье*. Речь идет о, так сказать, «культурном», «культивированном» подземелье. *Подпольный человек* с этой точки зрения — важная фигура в культурном развитии человечества.

Во всех случаях подземное сопровождает *мрак*. Мрак пещеры, мрак могилы и мрак подполья принципиальны. Это даже более важная характеристика таинственного, чем вертикальная топика. Скажем, *лес* как в архаике, так и до сегодняшнего дня играет роль хранителя тайны, поскольку характеризуется мраком (или — полумраком), хотя и существует в рамках горизонтальной топики. Мрак выступает как важнейшая характеристика *ночи*, также окутанной тайной. И до сегодняшнего дня темнота, мрак, тень — фундаментальная метафора незнания, вообще всякого зла, (теневая экономика, теневой кабинет и др.). По противоположности тема *света*, Просвещения предстает как

[9] См. напр. *Сифр М.* В безднах земли. М., 1982

[10] «Сказание обывателей:...оный зверь живет всегда под землею ..». Татищев В.Н. Сказание о звере мамонте. // Татищев В Н. Избр. произв Л ,1979, с 36

[11] С 1982 г. издается журнал «Cryptozoology».

[12] См напр.. Баянов Д.Ю. Леший по прозвищу «Обезьяна». М.,1991. Иззард Р. По следам снежного человека. М ,1959; Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке», ред. Б.Ф. Поршнев, А А Шмаков Вып.I-4. М ,1958-59; Поршнев Б Ф. Современное состояние вопроса о реликтовых гоминоидах. М ,1963; Рацек В.И Загадка снежного человека. Ташкент,1962, Сапунов В.Б. Раздумья о снежном человеке. СПб, 1996; Снежный человек миф и реальность. Алма-Ата,1991, Сторон Ч. Шерпы и снежный человек М ,1958, и др

символ прогресса, собственно человеческого.[13] Ключевой для нашей цивилизации миф Платона о пещере построен как раз на теме пещеры, преодоления мрака и обращения к свету.

Традиционное цивилизованное общество характеризуется развитием новых экономических отношений, среди которых существенен институт частной собственности. Без механизма тайны невозможно становление частной собственности. Невозможно (единолично, частным образом) обладать собственностью, не обладая тайной. Я обладаю собственностью и, следовательно, я обладаю тайной. И наоборот — я обладаю тайной, и, следовательно, — я обладаю собственностью. В простейшем виде опредмечивание тайны в традиционном обществе предстает как *замок* и *ключ*.

Существенно, что сфера ремесла, техники в традиционном общества развивается по форме как тайна. Маркс писал, что вплоть до XVIII в. отдельные ремесла назывались mysteries.[14] Ремесленники вырабатывают свой профессиональный язык, основной функцией которого является конспиративная.[15]

Цивилизация, кроме того, вырабатывает новую культуру символизма, в отличие от первобытности, где символизм как таковой находился в процессе становления. Эта новая культура стоит на развитии и усовершенствовании процедуры *удвоения*. Чтобы преодолеть незнание, смягчить напряжение, порождаемое тайной, таинственный предмет или явление нужно хотя бы для начала воспроизвести, удвоить. Артефакт в качестве знака существенен потому, что он предполагает фундаментальную операцию *удвоения реальности*. Она была осмыслена Аристотелем применительно к формированию института искусства как *мимесис*. «Подражать присуще людям с детства: люди. тем и отличаются от остальных существ, что склоннее всех к подражанию, и даже первые познания приобретают путем подражания, и результаты подражания всегда доставляют удовольствие... на что нам неприятно смотреть /в действительности/, на то мы с удовольствием смотрим в самых точных изображениях... объясняется это тем, что познавание — приятнейшее дело не только для философов, но…и для прочих людей...».[16]

В полной мере *институционализирует* ситуацию тайны письменное слово. Становление письма представляет собой сложный и длительный процесс.

[13] Запомнилась тема света в ранней статье К Маркса « Закон о свободе печати» истина не боится света.

[14] Маркс К , Энгельс Ф Соч., т.23, с.497

[15] Бондалетов В.Д Условные языки русских ремесленников и торговцев. Рязань, 1974. Трубачев О Н. Ремесленная терминология в славянских языках. М ,1966; Вьюгов Ю.Г Социально-профессиональная группа как элемент социальной структуры общества Дисс ...к.филос н ,Л.,1978, с. 83

[16] Аристотель, Поэтика,т.4,1983, с.648-649.

Становление знака и параллельное ему развитие тайны идет по линии от «предметного письма» (бирки, знаки собственности, жезлы вестников, узелковое письмо) к простейшим видам рисуночного письма, пиктограмм, основанным на иконическом признаке. Скажем, круг с лучами — изображение солнца. Этот круг всегда обозначает солнце и всегда, при всех условиях только солнце. Здесь момент тайны еще неразвит. В отличие от пиктограммы идеограмма — высшая форма рисуночного письма — уже предстает как действительное письмо. Идеограмма может передавать значение, *не совпадающее* с тем предметом, который выступает как форма идеограммы. Круг с лучами может обозначать теперь не только солнце, но и тепло, жару. Развитие знака и тайны идет рука об руку по пути развития *абстрагирования*. Инобытие тайны это процедура абстракции. Особенно это было ясно на первых этапах ее эволюции.[17]

Именно в письме *зашифровка* и *дешифровка*[18] впервые предстают как развитые, более или менее рационально осмысленные процедуры. Здесь субъект-загадчик превращается в *шифровальщика*, а субъект-отгадчик — в *дешифровщика*. Собственно, *писец* это и есть шифровальщик, а *чтец* (не читатель, а именно чтец, оглашающий письмена перед народом) это и есть дешифровщик. Фиксированное слово предоставляет в качестве знака некоторый *артефакт*, («письмена») заведомо имеющий намеренно вложенный в него смысл. Фиксированный знак ни для чего другого и не предназначен, кроме того, чтобы *хранить/хоронить знание*. Знак (материальный) *прячет* за собой значение Таким образом, институт письма как институционализированная тайна предполагает: 1) писцов и чтецов (шифровщиков и дешифровщиков); 2) диктующих и внимающих (высшие и низшие классы); 3) «письмена» и орудия письма — артефакты письма; 4)нормы и ритуалы чтения и письма. Движение тайны в это институте таково: «знание — тайна — знание.» У диктующего есть знание. Он призывает писца (шифровальщика) и зашифровывает это знание в письме как тайну. У знания как тайны появляются некоторые свойства. Она становится закрытой для тех, кто не владеет шифром. Она может быть расшифрована теми, кто этим шифром владеет. Таким образом становится возможным *направленное* движение знания. Социальный порядок обеспечивается этим направленным движением. С помощью механизма сокрытого знания таким образом выстраивается в цивилизованном обществе *социальная иерархия*. Место на иерархической лестнице определяется тем, какое знание нам доступно, а какое — не доступно. Эзотерическое зна-

[17] См напр.: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980.

[18] См.. Секацкий А.К. Шпион и разведчик как инструменты философии // Митин журнал, №55. Осень 1997, с.124-158.

ние есть свидетельство посвященности, избранности.

Обратим внимание на *фигуру писца*. Не случайно из Древнего Египта на нас смотрят эти напряженные (само внимание!) лица. Писец — это фундаментальный образ интеллектуала древнего цивилизованного общества. Он не принадлежит ни верхам, ни низам, но он владеет *тем*, что делает верхи верхами, а низы — низами. Он владеет знанием в форме письма, он владеет письмом как тайнописью. Собственно, письмо всегда тайнопись. В письме всегда есть эзотерический момент, письменное слово — всегда *темное* слово.

«Как селянин, когда грозят
Войны тяжелые удары
В дремучий лес несет свой клад
От нападенья и пожара,

И там, во мрачной тишине
Глубоко в землю зарывает,
И на чешуйчатой сосне
Свой знак с заклятьем зарубает;

Так ты певец, в лихие дни,
Во дни гоненья рокового
Под темной речью хорони
Свое пророческое слово».[19]

В форме эзотерического возникает и обнаруживается идея священного (сакрального). Нет такого священного, которое не было бы эзотерическим, по крайней мере, по форме. Эзотерическое — это универсальный механизм *генезиса священного*. Если я хочу сделать нечто священным, я должен сделать его тайным. Священность наступит так сказать «автоматически» Тонкое наблюдение, раскрывающее этот тезис, сделал В.С. Соловьев: «...ярких, осязательных и так сказать членораздельных явлений сверхъестественного, вообще говоря, на свете не бывает. Здесь подернуто каким-то неуловимым колеблющимся туманом, который во всем дает себя чувствовать, но ни в чем не обособляется; а когда являются ясные и определенные образы, то чем они яснее и определеннее, тем более вероятно, что мы имеем здесь дело с какимнибудь обманом. То, что идет «оттуда», можно сравнить с тонкой нитью, неуловимо вплетенною в ткань жизни и повсюду мелькающею для внимательного взгляда, способного отличить ее в грубом узоре внешней причинности.

[19] Толстой А.К ПСС, т.1, 1907, с.415.

с которой эта тонкая нить всегда или почти всегда сливается для взгляда невнимательного или непредубежденного.

Из такого характера «сверхъестественной» стихии вытекают два правила для ее художественного воспроизведения: 1)мистические явления не должны прямо сваливаться с неба или выскакивать из преисподней, а должны подготовляться внутренними и внешними условиями, входя в общую связь действий и происшествий; 2) самый способ явления таинственных деятелей должен отличаться особенной чертой неопределенности и неуловимости, так чтобы суждение читателя не подвергалось грубому насилию, а сохраняло за собой свободу того или другого объяснения...»[20]

Процесс *эзотеризации* человеческого мира, внесение в него момента таинственности начался еще в архаике, (эзотерические мифы). Впрочем, архаический человек по-видимому не представлял собой такую «тварь дрожащую», которая всего боится и кругом видит сокрытое и непознанное. Напротив, мир ему был гораздо более ясен, чем современному человеку. Таинственное кристаллизуется по нарастающей от архаической мифологии к традиционной религии. По преданию св. Павел видел в Афинах алтарь «неизвестному Богу». Этот алтарь и выражает в чистом виде самую суть необходимости таинства в рамках религии. Сегодня мы видим секулярное продолжение этой мифологемы в «Могиле неизвестного солдата». Концепт статистического видения мира, в противоположность динамическому, конституирует и легализует начало сокрытости в современной науке, (скажем, соотношение неопределенности В. Гейзенберга).

Если в традиционном обществе господствовали ценностно-рациональное (для социальных верхов) и традиционное (для низов) поведение, с неизбежным аффективным моментом, то *новоевропейская цивилизация* ставит на первое место *целерациональное* поведение. Здесь человек из символизирующего существа превращается по преимуществу в рациональное существо.[21] Целерациональное поведение *по идее* предполагает полную прозрачность знания и действия. Цели ясны и определены, средства либо предусмотрены, либо могут быть методическим образом отысканы. Этот тип поведения — *идеал новоевропейской цивилизации*. Чем больше ясности и определенности, тем лучше, что и есть фундаментальная идея Просвещения.[22] Последнее не допускает каких-то принципиально нераскрываемых тайн. Все *тайны*, в сущ-

[20] Соловьев В. С. Собр. соч. в 9-ти т., т.6, 1886-1896, СПб, с.516-517

[21] Ср.: Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. (Перевод А. Муравьева) // Проблема человека в западной философии. Составление и послесловие П С. Гуревича. М., Прогресс, 1988, с.29-30.

[22] О символике света в Просвещении см.: Baczko B. Utopian lights: The evolution of idea of social progress. N.Y., 1989.

ности, представляют собой просто еще неразгаданные *загадки*. Рано или поздно они будут разгаданы.

Техника новоевропейской цивилизации секуляризует сакральные технические тайны традиционного общества и архаики. Техника — эта серая магия — лишается традиционных форм тайны. Каждый, в соответствии с революцией в просвещении, при достаточном усердии и последовательности сможет освоить технические тайны. Фундаментальной здесь представляется идея метрополитена, особенно в советском варианте («подземный дворец»). Это демонстративное индустриально-новоевропейское преодоление подземного и тайны. В метро существенно яркое освещение как преодоление *мрака*.

Философия Просвещения тесно связана с революцией в образовании: происходит сдвиг от *ремесла* индивидуального ученичества к *индустрии* всеобщей грамотности. Существенно, что преодолевается элитарность; это преодоление в дальнейшем ведет к массовому обществу. Роль печатного слова и тесно связанной с ним галилеевой науки здесь исключительна. *Сциентизм* это завершенное выражение новоевропейской эпистемологической новации.

И христианство радикально переосмысляется. Тайна[23] в принципе отвергается в новоевропейском христианстве наряду с *чудом* и *авторитетом*, (все три вещи принципиально связанные). Это ясно видно в Легенде о Великом Инквизиторе. Чудо, тайна и авторитет предстают вовсе не как необходимые условия бытия в присутствии непостижимой и благостной Божественной силы, но как насилие над человеческой совестью, как лишение человека свободы его духа.[24] Они не соответствуют Новому Завету, а характерны лишь для Ветхого Адама.

Правда, в развитии христианства уже обнаруживаются весьма характерные моменты нового *воспроизводства* сферы таинственного. В христианской религии на смену рационализму томизма в сциентизированной новоевропейской цивилизации приходит протестантская мистика, которая существенно воздействует и на католичество. Общество, очевидно, не может существовать без тайны. Она в своем сумеречном мерцании между известным и неизвестным, постоянно актуализирует самоценность знания и, в конечном счете, представляет собой одну из фундаментальных основ социальной сплоченности. Тайна поэтому необходимо воспроизводится, хотя бы в новых формах. Мерцание сокрытого — от тайны к ее раскрытию и обратно — остается. Старые тайны уходят, но на их месте возникают свои новые тайны.

[23] В своей отчужденной форме. Речь не идет о покушении на фундаментальную идею *таинства*. Это разрушило бы саму религиозность.

[24] Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Париж,1968, с.76. См. также: Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф М. Достоевского. // Розанов В.В Несовместимые контрасты жития. М., 1990.

Прежде всего, тяга к таинственному развернулась в новоевропейской цивилизации как вкус к *экзотическому*. Это характерная модификация социального эзотеризма в эпоху Великих географических открытий. Происходит превращение фигуры «варвара» и «язычника» в фигуру «дикаря». Дикарь необычен и этой своей таинственной необычностью тем яснее раскрывает самое существенное в человеческой природе.

Объективные закономерности буржуазного общества никогда не могут быть познаны. «*Невидимая рука*» А. Смита — это тайная рука. Познание экономики во всем ее объеме — конец капиталистического хозяйства.[25] Объективная закономерность скрыта: в том весь её пафос.[26] Превращенная форма экономики предстает, собственно, как форма тайны. Сюда же идет и «субстанциальная иррациональность» М. Вебера. Сюда же — и известная позиция В.И. Ленина в его споре с А.А. Богдановым.[27] Природа коммерческой деятельности именно в новоевропейской цивилизации выявляет свою природу как оперирование с тайным. Точно так же правовые формы охраны авторского права базируются на том, чтобы сохранить тайну производства, (например, «ноу-хау»). Именно неизвестность, закрытость может сделать ее предметом купли-продажи. Секретность — это закрытость информации, и в некотором роде определение ее стоимости.[28] Чем дороже информация, тем она должна быть секретнее. Патент — это юридическое закрепление тех производственных отношений, которые сложились в буржуазном обществе вокруг технического творчества. Речь идет о урегулировании охраны интеллектуальной частной собственности. Если сравнить патент с теми формами охраны интеллектуальной частной собственности, которые были характерны для традиционного общества, то патент есть «либерализация», «обобществление» отношения тайны вокруг мастерства, господствовавшего , например, в средние века.

[25] Лукач Г. Материализация (Verdinglichung) и пролетарское сознание. — Вестник соц. академии, 1923, кн.4-6. Кн.4. — Феномен материализации с.212

[26] McLuhan M. The violence of the media. — «Canad forum», Toronto, 1976, vol.56, N 664, p.9-12.

[27] «каждый отдельный производитель в мировом хозяйстве сознает, что он вносит какое-то изменение в технику производства, каждый хозяин сознает, что он обменивает такие-то продукты на другие, но эти производители и эти хозяева не сознают, что они изменяют этим *общественное бытие*. Сумму всех этих изменений во всех этих разветвлениях не могли бы охватить в капиталистическом мировом хозяйстве и 70 Марксов. Самое большее, что открыты законы этих изменений, показана в главном и основном *объективная* логика этих изменений и их исторического развития…» Ленин В.И. Полн. Собр. Соч., т.18, с.345.

[28] Стоимость знания может быть определена методами теории информации. Бриллюэн Л. Наука и теория информации. М., 1960.

С одной стороны, экономическая сфера буржуазного общества обнаруживает, так сказать, «здоровый» эзотеризм как необходимое условие своего осуществления. Но с другой, она же рождает болезненную стихию тайны в процессе своего развала. Сюда идет как неуправляемая стихия биржевых экономических кризисов, так и хаос, воспроизводящийся в производстве. Опять обратимся к столь показательному подземному городскому транспорту — метрополитену. Не менее характерно, что с надломом и падением советской цивилизации, стали возникать проблемы и с метро Во-первых, метрополитен оказался чрезвычайно уязвимым для терроризма, во-вторых, этот образцово налаженный механизм стал в конце 20 века давать сбои (размывы в Санкт-Петербургском метрополитене, неуправляемый по существу хаос московских подземелий, именно в которых, по рассказам, и видели крыс-мутантов величиной с собаку).

Воспроизводится тайна в новых формах и в области социально-политической. Новоевропейская *демократия* предстает как идеал открытости и общедоступности, провозглашается принцип равной информированности всех граждан о делах государства. Но возникает парадокс *публичного* обсуждения и *тайного* голосования. Демократия ведет к новому культивированию тайны.

В традиционном обществе власть феодала или монарха воплощалась в личности суверена и являлась безграничной: он был в полной мере властен над жизнью и смертью подданных. Преступление рассматривалось как вызов власти суверена и каралось публично, зрелищно и беспощадно. Спектакль публичной пытки или казни должен устрашить прочих подданных и стать доказательством власти суверена В XVII-XVIII вв. складывается новая система власти. Эта новая власть реализуется не эпизодически, как в традиционном обществе, но функционирует непрерывно, реализуется непрерывно путем надзора. Она ставит под контроль процессы повседневной жизнедеятельности людей и руководствуется принципом эффективности. Из традиционного прообраза — монастыря — развиваются новые дисциплинарные формы: тюрьма, казарма, школа, мануфактура, клиника или психиатрическая лечебница. Поражает проект «паноптикума» И. Бентама: круглое здание с центральной вышкой надзирателя, от которой радиусами отходят освещенные изнутри камеры. Все в камерах видимы, а надзиратель невидим. Индивиды в итоге *сами*, под угрозой постоянного возможного наблюдения, регулируют свое поведение.[29]

Новоевропейская цивилизация знает прогрессирующее развитие *секретных служб*, используемых не только против внешних, но и против внутрен-

[29] См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Перевод В. Наумова под ред. И. Борисовой. Ad Marginem, M , 1999; Lauder D. Understanding social theory. Pt.3. Breaking free and burning bridges. L., 1994.

них врагов. Представляется символичным, что уже Даниель Дефо, этот виднейший писатель и идеолог новоевропейской цивилизации, один из ее отцов-основателей, был агентом секретной службы, причем он «работал» и на партию вигов и на партию тори. Согласно его записке, поданной в палату общин, он предлагал создать в юго-восточной Англии сеть секретных агентов, которые бы доносили об антиправительственных настроениях. План был принят, и Дефо сам воплощал его в жизнь. Он создал сеть агентов во Франции для слежки за эмигрантами-шотландцами. В 1704 г. Дефо под именем Александера Голдсмита слушал разговоры в омнибусах, тавернах, гостиницах, выясняя политические симпатии и выясняя шансы кандидатов правительства на парламентских выборах. В 1706 г. Дефо выясняет в Шотландии, как население относится к готовившемуся объединению Шотландии с Англией. В его задачу входит также выявлять и ликвидировать заговоры, направленные против объединения. В 1708 г. Дефо выявляет настроения и планы сторонников свергнутой королевской династии Стюартов.

Тенденция участия секретных служб не только в современной политической жизни, но и во всех других социальных сферах, необычайно усилилась по сравнению с XVIII веком. Напомним о сравнительно недавней шпионской истории. Во времена Карибского кризиса советский офицер О. Пеньковский выдал секретные сведения американцам, впоследствии был выслежен советской контрразведкой, осужден и расстрелян. История эта была потом многократно описана и проанализирована. Одна из книг на эту тему[30] носит очень обязывающее название. Возникает вопрос, неужели шпион вообще *в состоянии спасти мир* или, напротив, уничтожить его!? Подтекст этой работы состоит в том, что сегодня *именно шпионы правят миром*. В данном случае, когда мир был на грани третьей мировой войны, *посредником* между Хрущевым и Кеннеди, т.е. людьми, принимавшими роковые или спасительные решения, был именно шпион Пеньковский. Третья мировая война не началась, в конечном счете, потому, что Пеньковский убедительно продемонстрировал американцам, что советские ракеты на Кубе не представляют на самом деле такой опасности, как это американцам казалось.

И через сорок лет значение секретных служб не уменьшается, а наоборот. Теперь обнаруживается тенденция *непосредственного сращивания аппарата секретных служб с высшей властью*, по крайней мере в странах на территории бывшего СССР.

Политическая сфера, как было сказано, не является единственной, где растет роль секретного и тайного. Поскольку технология оказывается сферой обращения закрытой информации, то вокруг нее также развертывается

[30] Дж. Шектер, П. Дерябин. Шпион, который спас мир. Как советский полковник изменил курс «холодной войны». В 2-х кн. М., «Междунар. Отношения». М.,1993

игра разведки и шпионажа. Переосмысляется фигура Прометея. Боги обладают секретной информацией. Прометей выведывает тайны у богов и передает их людям. Он предстает как «первый промышленный шпион».[31]

Сама новоевропейская галилеева *наука*, которая, по замыслу и должна была послужить орудием для того, чтобы раскрыть в перспективе все тайны, внутри себя, по мере консолидирования социального института науки, воспроизвела сферу таинственного. В ней возникают, развиваются и усиливаются свои эзотерические механизмы, обеспечивающие сокрытость. Прежде всего, это *математический аппарат*, который выполняет хранящую/хоронящую функцию в естествознании и технике. Что касается гуманитарии, то эту роль выполняет либо непонятный *язык*, новый или древний, либо специальная, изобретенная данным сообществом терминология. Во всех случаях тайна воспроизводится с помощью темного текста. Научный текст это всегда темный текст, непонятный для непосвященных. Он позволяет оградить науку от вторжения непрофессионалов, дилетантов.

В то же время развертывается институт *популярной* научной литературы, которая видит свою задачу в том, чтобы просто рассказать о сложном, ясно — о темном.[32] Любопытно, кстати говоря, что именно популярная литература, вовлекая читателя в научную игру, широко использует слово «тайна» для описания научного процесса.

Собственно, новоевропейская наука развивается в соревновании между специальной и популярной литературой. Это соревнование обретает и политический смысл, соединяясь с социалистическим движением. Трудящиеся классы и народная интеллигенция должны бороться против буржуазной науки, которая стремится недопустить распространения знаний среди народа. Поэтому, особенно с середины XIX в. популярная литература становится граждански нагруженной. Ее миссия состоит в том, чтобы ознакомить широкие массы с достижениями науки и философии. «Нужно разбить широко распространенный предрассудок, что философия представляет собой нечто очень трудное, потому-де, что это такая интеллектуальная деятельность, которая свойственна лишь определенной категории ученых-специалистов, или, иначе говоря, профессиональных философов, систематически работающих в этой области.» Так начинаются «Тюремные тетради» А. Грамши.[33] В 20-е годы в

[31] Особенно этот мотив был развернут Ж.-П. Вернаном при его выступлении во Французском институте в Санкт-Петербурге в декабре 2000 г.

[32] «...большинство людей изначально убеждены в особой трудности науки. Почему? Одна из причин этого — язык науки... Кажется, ученые специально скрывают свои тайны от простых смертных, набрасывая на них покров таинственности» А. Азимов. Язык науки. М.,1985, с.9.

[33] Грамши А. Избр. произв. в трех томах. Том третий. М.,1959, с.11.

СССР существовала организация под названием «Ассоциация натуралистов-самоучек» (АССНАТ), в которую входил, в частности, и К Э. Циолковский. Основная идея этой организации состояла в том, что почти все значительные открытия и изобретения делаются не профессионалами, а либо самоучками, либо «условными самоучками», т.е. получившими образование в другой области.[34] Именно им, так сказать принципиальным дилетантам, во всей первозданности дана самоценность знания, — в полной мере открыта влекущая таинственность мира, а потому и творческие результаты их столь значительны.

Кроме этих скрытых и часто в значительной мере лицемерных форм регенерации тайны в рамках новоевропейской цивилизации, обнаруживаются и откровенные формы. Первая реакция на новоевропейскую рациональность была связана с маргинализацией эзотерических тенденций, которые в эпоху Позднего Средневековья и Возрождения играли существенную и отнюдь не маргинальную роль. Как оппозиция Р. Декарту и Ф. Бэкону развивается теософия 17-18 вв. (Бёме, Парацельс, Сведенборг, Сен-Мартен, Этингер), которая на первое место ставит эзотеризм и субъективный мистический опыт. Новейшая (вторая) эзотерическая реакция на европейскую рациональность предстала уже как *мистическая критика позитивизма*. Это теософия Е. П. Блаватской, и др.

Марксизм, как и вся романтически окрашенная «философия жизни», также могут быть поняты как своеобразная, причем сознательная, хотя и не всегда последовательная реакция на буржуазную цивилизацию, провозглашающую возможность окончательного преодоления тайны. В противоположность идеалам Просвещения марксизм видит бездну тайн в нынешнем буржуазном обществе (превращенные формы, товарный фетишизм, идеология как ложное сознание, религия как опиум народа). Хотя, поскольку речь идет об идеале, марксизм говорит о «прозрачно-разумных отношениях» в будущем коммунистическом обществе. Само общество станет тогда ясным, оно не будет предполагать в себе уже никакой существенной тайны.

Наконец, в 20 в. набрал силу *традиционализм*. Он видит самые существенные для современного существования человечества тайны в глубоком прошлом, которое, с одной стороны, не схватывается историографией древних цивилизаций, но с другой, все же представляет собой цивилизацию, хотя и не известную нам в явной форме. Традиционализм предстает как напряженное внимание к идеям тайных мудрецов, живших в этой глубокой древности. Современное человечество забыло эти тайны, и должно, в интересах своего спасения, их «вспомнить».[35]

[34] Модестов А П. Замечательные работники науки и техники. М, Изд. АССНАТ, 1927

Наиболее интересные формы существования и воспроизводства тайны, таинственности, эзотеризма обнаруживаются в жизни *отдельного индивида*. Именно здесь они проявляются в связи с экзистенциально переживаемой самоценностью знания.

Индивид вообще предстает как *отдельность*. Поэтому тайна уходит в основу самой идеи множественности. В этом смысле тайна должна быть рассмотрена как одно из оснований социальности, поскольку без тайны невозможна сама отдельность. Эмпирически и наглядно отдельность предстает как *стыд*, стремление скрыть некоторые проявления своей обособленности. Сама отдельность человека, каждого отдельного индивидуума стоит на том, что человек содержит и охраняет в себе некую тайну. Эта его тайна есть также и его *достоинство*.

Формирование тайны частной жизни, тайны *приватного* осуществляется в противоположность *публичному*.[36] Развитие института здравоохранения приводит к тому, что конституируется врачебная тайна. Тайна семьи, существовавшая в традиционном обществе (например, известный «скелет в шкафу»), приобретает новые формы.[37] Развивается институт социальной самоидентификации. Эзотеричность пола, возраста, профессии, национальности становится важным инструментом такого индивидуального самоопределения.

В результате возникает одно из главных завоеваний новоевропейской цивилизации развитая *индивидуальность*. Она в значительной мере строится «из материала» тайны. Индивидуальность разворачивается во-первых, на упомянутом противоречии приватного и публичного, а также, во-вторых, на несовпадении нормы и ненормативного. Противоречие между нормами-рамками и нормами-целями приводит к тому, что индивидуальность постоянно вынуждена что-то нарушать. Стремясь к нормам-целям, индивид нарушает нормы-рамки. Отсюда совершенная необходимость сокрытости частной жизни.

Результатом этого внутреннего напряжения является постоянная угроза разрушения идентификации. Поэтому новоевропейская индивидуальность

[35] Генон Р. Язык птиц. О смысле «карнавальных» праздников. Тайны буквы «нун». Традиция и бессознательное. Влияние исламской цивилизации на Европу. // Вопросы философии, 1991, №4, с.43-57; Дугин А. Конспирология. М, 1993, и др.

[36] Что такое публичное в данном контексте? — «…Все, что является в публичном, может быть видимо и слышимо каждым, и обладает широчайшей открытостью …это мир сам по себе, поскольку он является общим для всех нас и отличен от нашего приватного места в нем» Arendt H. The human condition. Chicago, 1958. p.50, 52.

[37] Bradshaw, John. Gesunde Familien — Geheimnisse // Psychologie Heute,1997, H.2, s 24-25 Levend, Helga. Geheimnisse. Die Hinterbühne der «heilen» Familie. // Psychologie Heute,1997, H.2, s 22-23

всегда несет в себе начало маргинализма, и потому — эта вечная ее таинственность, забота о сохранении частной тайны. Поэтому новоевропейская индивидуальность предъявляет к обществу требование о гарантии неприкосновенности частной жизни. Эта сфера оговаривается во всех Конституциях современных государств.

Самое страшное для индивидуальности это не частное «любопытство», проявляемое соседями, а публичное вторжение в сферу приватного, т.е. в сферу того, что можно было бы назвать *«маленькими постыдными тайнами»*. Сами по себе они не существенны. Их раскрытие не дает никакого «дохода» ни обществу, ни каким-то другим людям. «Маленькие постыдные тайны» характеризуют только индивидуальную человеческую слабость. Но их раскрытие другими делает наше бытие непереносимым. Когда маленькая постыдная тайна раскрывается, человек теряет лицо. А.П. Чехов описывает в рассказе «Переполох» ситуацию раскрытия такой «маленькой постыдной тайны». Машенька подвергается в доме, где она служила в гувернантках, обыску: у хозяйки пропала дорогая брошка. Хозяйка обыскивает комнаты всех подряд. Естественно, что только что кончившая курс институтка оскорблена обыском. Но кроме общего благородного негодования в ее переживаниях подмешиваются и некоторые «мелочи». «Машенька вспомнила, что у нее в корзине под простынями лежат сладости, которые она, по старой институтской привычке, прятала за обедом в карман и уносила к себе в комнату. От мысли, что эта *ее маленькая тайна* (курсив мой, К.П.) уже известна хозяевам, ее бросило в жар, *стало стыдно* (курсив мой, К.П.), и от всего этого — от страха, стыда, от обиды — началось сильное сердцебиение….» Здесь существенна связь тайны, с одной стороны, и стыда, с другой. Причем стыд здесь предстает онтологически как категория «Оправдания добра» В. Соловьева.

Секретная служба как институт государства, способный вторгнуться в частную жизнь, *знает все*. В известном смысле работа контрразведчика напоминает работу психоаналитика. Для представителя тайной полиции нет запретов, для него нет табу. Практика КГБ, да и других секретных служб, предполагала публичное оглашение «маленьких постыдных тайн». Таким образом уничтожался не только престиж индивида, но таким образом унижалось и его человеческое достоинство. Раскрытие «маленьких постыдных тайн» — это оружие широко используется также и в современной политической борьбе, (вспомним хотя бы печальную историю «Билла и Моники»). Уже упомянутая книга Дж. Шектера и П. Дерябина, написанная с явно проамериканских позиций, а потому предполагавшая положительное отношение к Пеньковскому,[38] однако с этнографической добросовестностью фиксирует «маленькие постыдные тайны» Пеньковского и его окружения, скажем, походы его к проституткам в Париже и в Лондоне. Рассказывается, что Пеньковский для маршала Варенцова покупал некое медицинское средство для повышения потенции. При этом характерно, что личная жизнь офицеров американской и английской разведки, их маленькие тайны, остаются за кадром. Это свидетельствует о том, что вкус к таким «подробностям» не нейтрален, а направлен.

[38] Достаточно сказать, что подпольная кличка Пеньковского у американцев была «Герой».

Переживание существования «под колпаком» у секретных служб рождает иронические утопии. Одну из них мы находим у В. Гроссмана. Описан разговор двух подследственных в застенках НКГБ во времена сталинских репрессий:

«Я думаю, что при коммунизме, — сказал Крылов, — НКГБ будет тайно собирать все хорошее о людях, каждое доброе слово. Все связанное с верностью, честностью, добротой агенты будут подслушивать по телефону, выискивать в письмах, извлекать из откровенных бесед и доносить о них на Лубянку, собирать досье. Только хорошее! Здесь будут крепить веру в человека, а не разрушать её, как сейчас...

Каценеленбоген, рассеянно слушая его, сказал:

- Это все верно, так и будет. Нужно только добавить, что, собрав такое лучезарное досье, вас доставят сюда, в большой дом, и все же шлепнут».[39]

Конечно, о том уровне, которого достигли секретные службы сегодня, не мог даже и мечтать Иеремия Бентам, со своей идеей кругового обзора в паноптикуме.

Индивидуальность, кроме того, что она должна быть защищена от внешней агрессии, обязательно должна и сама уметь хранить как свою собственную тайну, так и тайны других. Это необходимое условие ее отдельности Есть люди, которые по тем или иным причинам не могут или не желают иметь такой тайны. И тогда сразу становится ясным, насколько такая тайна в каждом человеке необходима. З. Гиппиус описывает В.В. Розанова: «...в предварительных обсуждениях плана действий Розанов мало участвовал. Никуда не годился там, где нужны были практические соображения и своего рода тактика. С ним вообще следовало быть осторожным: он не понимал органически никакого «секрета» и невинно выбалтывал все не только жене, но даже кому попадется. (С ним, интимнейшим, меньше всего можно было интимничать).»[40]

Мы пока сосредоточились на том, как индивидуальность, охраняя свою отдельность, делает это с помощью тайны более или менее успешно. Но в

[39] Василий Гроссман. Жизнь и судьба.// Октябрь,1988,№4,с.100.

[40] З. Гиппиус. Задумчивый странник. О Розанове.// З. Гиппиус Живые лица Л.,1991,с. 116.

индивидуальности как манифестация полноты ее бытия существует стремление раскрыть тайны, стать над ними, быть осведомленным, посвященным, догадавшимся, владеющим информацией. Особую страницу здесь являют *провокаторы* в России, явление интереснейшее, однако почему-то мало анализируемое, хотя аппарат постмодерна дает возможности для такого исследования. Вот где самоценность знания, причем совершенно не связанная с общепризнанной научной сферой, проявляется в полной мере. Гением среди провокаторов был, наверное, Азеф. В книге, повествующей о нем, приводится своеобразная исповедь провокатора. В.Л. Бурцев пересказывает исповедь провокатора (Кенсинского): «Вы нас (он говорил о провокаторах) не понимаете. Вы не понимаете, что мы переживаем. Например, я недавно был секретарем на съезде максималистов. Говорилось о терроре, об экспроприациях, о поездках в Россию. Я был посвящен во все эти революционные тайны, а через несколько часов, когда виделся со своим начальством, те же вопросы освещались для меня с другой стороны. Я перескакивал из одного мира в другой… Нет!…Вы не понимаете и не можете понять (в это время Кенсинский как будто с сожалением сверху вниз посмотрел на меня), — какие я переживал в это время эмоции!».[41]

По-видимому, О. Пеньковский, может быть менее экзальтированно, переживал нечто подобное. Вообще всякий разведчик, особенно «двойной агент», пребывает в особом надмирном, надценностном пространстве, где воистину «все дозволено», где жизнь развертывается в виртуальном пространстве игры.

Мы начали с экзистенциальной проблематики о самоценности знания, однако сам материал сдвинул нас к тотальности существования тайны в современном мире. Я, проживая свою человеческую жизнь в рамках новоевропейской цивилизации, все время нахожусь на грани известного и неизвестного, причем вектор моего внимания неизменно нацелен на неизвестное, переживаемое как тайна. Перефразируем Хейзингу: *Мы живем в виду тайны, в мире тайны, мы все время так или иначе переживаем эту тайну, а потому мы более чем разумные существа, ибо тайна — внеразумна.* Вот эта Граница,[42] мерцающая грань между известным и неизвестным, и обладает внутренней энергией, порождающей самоценность знания для индивида. Именно на этой границе и возникает ни с чем не сравнимое переживание ликующего знания.

[41] Провокатор. Воспоминания документы о разоблачении Азефа. Редакция и вступление П.Е. Щеголева. б. м., Прибой,1929. Репринтное воспроизведение Л., 1991, С. 212

[42] См.: Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. // Проблема человека в западной философии. М., 1988

Принцип основания и проблема единства мира в монадологической философии Лейбница

К. А. Сергеев, О. А. Коваль

Между Аристотелем и Декартом простирается длительный период средневековой схоластики, когда основным оказывается вопрос отношения между сущностью и существованием. И здесь следует отметить хорошо известные моменты истории философской мысли, но в особенном и вполне определенном плане. Платон постигает бытие как идею. Только идея в подлинном смысле представляет собой единое и единственное бытие. Другими словами, идеи образуют истинный и единый мир, тогда как мир чувственного восприятия есть лишь мир кажимости, т.е. далеко не подлинный мир. Только через причастность к идеям как таковым возможно различать то, что фактически просто есть, от того, что собственно это есть. Различие «этости» и «чтойности» имеет уже явное место в аристотелевском понимании бытия как природы. Поскольку бытие природно сущего неотделимо от движения, т.е. от осуществления своей собственной природы (ἐντελέχεια), постольку понимание бытия как природы раскрывается в про-изводимости как таковой (ἐνέργεια).[1] На латинский язык аристотелевская ἐνέργεια переводится как actualitas, или actus. Изменение терминологии не является просто переводом. Такого рода изменение ведет к фундаментальному преобразованию понимания бытия в смысле ἐνέργεια. Бытие уже не есть просто про-изводимость как восхождение к присутствию и освещенности. Оно уже есть то, что производится в действии, и представляет собой результат активности как таковой. Возможность и необходимость постигаются отныне в терминах действительности. Действительность понимается как esse actu, как существующее, и отличается от esse potentia, которое получает смысл сущности. Согласно Аристотелю, сущность и существование суть два способа бытия как природного процесса, в котором происходит осуществление сущего во всем его многообразии. Пре-

[1] Ср. *Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις. Аристотель, «Физика», В 1. М., 1995. Данный аспект подробно рассматривается также в книге: *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1980.

образование ἐνέργεια в actus означает, что бытийный процесс интерпретируется теперь только в терминах существования.

Действительность (actualitas) неотделима от действия (actus), а всякое действие предполагает понятие причины, или основания. Сказать, что всё в природе имеет свою причину, значит сказать, что всё в природном порядке вещей имеет свое основание. Отсюда и важность проблематики, связанной с каузальностью в период Средних веков. Средневековый ученый, как правило, человек глубоко религиозный. Концепция бытия как действительности, наряду с идеей Бога как Высшего Блага, позволяет средневековому ученому артикулировать в языке метафизической мысли определенные элементы церковной доктрины, например, идею творения мира из ничего. Имел место и другой путь, в котором религиозная вера оказывала постоянное воздействие на средневековую мысль. Особенно явно это воздействие обнаруживается при образовании концепции истины. Истина оказывается заранее гарантированной, поскольку подлинная вера — вне всякого сомнения и прекословия. Гарантия может иметь как «сверхъестественный», так и «естественный» характер. Коль скоро Бог есть Actus Purus (Чистое Действие) и высшая действительность, то и человек в силу своей веры в Бога и причастности к творящей мощи Бога оказывается наделенным особого рода действительностью; это и есть участие человека как в естественной жизни, так и в сверхъестественной. Еще раз важно отметить, что сама природа христианского вероучения требует принимать на веру, скажем, не только истину Спасения, но и саму гарантию этой и других истин Откровения, исключающих всякое сомнение. Именно в силу совершенной несомненности тех основных положений, которые предлагает вера, средневековый ученый начинает размышлять об истине как о достоверности. Как раз в средневековой схоластике создается преемственная связь между концепцией Бога как Демиурга, которого мы находим в философской мысли Платона, Бога как Перводвижетеля в философии Аристотеля, с одной стороны, и идеей Бога как необусловленной причины (Summum Bonum) всего сущего, с другой, в учении Фомы Аквинского.

Вторая гарантия истины может быть названа естественной в том смысле, что на основе христианского вероучения человек обретает доверие к «естественному свету» разума. Такого рода доверие коренится в принятии Бога как Творящей Причины всего сущего. Способность мыслить подкрепляется верой, которая сообщает человеку уверенность в том, что он может постигать несомненную истину. Тем самым идея достоверности постепенно и все более глубоко проникает в средневековую концепцию истины.

Поскольку бытийность понимается как actualitas или actus, постольку она уже мыслиться как изначальная и непрерывная активность. Само понимание Бога как необусловленного основания всего сущего выдвигает на первый план концепцию непрерывной цепи бытия всего сотворенного, которое производно от идеи Бога как абсолютной основы и совершенной полноты бытия.[2] Такого рода метафизика, которая разрабатывалась в средневековой схоластике и составляла основную часть средневековой scientia, имеющей характер учености, намеренно ориентировалась на церковную доктрину и на соответствие своих основных положений религиозному вероучению. На основе этой доктрины осуществлялась не только артикуляция истины в плане ее подтверждения основным догматам, но и надлежащая ее гарантия. Поскольку средневековая мысль в стремлении к истине и ее поиске требует надлежащей гарантии, постольку истина всё более и более постигается в терминах достоверности как таковой. После ренессансного разброда в сфере церковной доктрины, после того, как на первый план в горизонте сознания выдвигается риторика и филология, магия и живопись, а театральность получает важное значение как в светской, так и в церковной жизни, — после всего этого на сцену метафизической мысли выходит Декарт.

В философии Декарта получает свое развитие и обоснование новоевропейская метафизическая позиция, в основе которой лежит понимание бытия как сознания. Эта фундаментальная метафизическая позиция тесно связана с определенной концепцией истины. Истина уже не есть просто соответствие между познающим и познаваемым; она теперь не есть соответствие наших суждений самим по себе вещам. Отныне она есть такое несомненное соответствие, которое имеет характер строго определяющей достоверности. Начинается поиск новых оснований для понимания истины как достоверности. Стремление Декарта раскрыть прочное основание несомненной истины (fundamentum inconcussum veritas) было стремлением выяснить абсолютно изначальный, или исходный субъект достоверности. Таким субъектом для новоевропейского человека оказывается Ego cogito, т.е. непрерывно мыслящее Я, свободное от зависимости со стороны воздействия любых инстанций, сил и воззрений, которые становились для него уже сугубо внешними. Для человека естественной становится апелляция к свободе, защита своей собственной свободы. Однако свобода как таковая может иметь сугубо негативное значение, когда человек лишен каких-либо связей со своим собственным окружением, когда мысль его отвергает любые известные идеи и мнения. И это тоже есть в своем роде основательная свобода, позволяющая размышлять о чем угодно, поскольку человек в такой ситуации лишен возможности жить, так сказать, чужим умом и чужой волей. Он оказывается в сфере только своей воли, погружаясь в глубины присущего ему разума. Его разум должен быть наделен свободной волей. Поскольку человек стремится быть свободным в самом себе и, прежде всего, ради самого себя, постольку весь универсум ста-

[2] Об этом подробнее см. в книге: *Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. Т. 1. М.-СПб., 2000.

новится для него антропоцентричным, а не теоцентричным. Антропоцентричным потому, что теперь мыслящее Я как раз и есть средоточие мира как такового. В этом заключается положительная сущность антропоцентрической свободы, в силу которой человек теперь просто вынужден усматривать достоверность в своем собственном мышлении, в своей собственной экзистенции. Причем это возможно в той и только в той мере, в какой освобождающий себя человек, свободный в самом себе и для самого себя, способен сам гарантировать достоверность всего им знаемого и познаваемого.

Если средневековая мысль обретает знание в его несомненности, как и гарантию вечной жизни, в строго определенном вероучении, то новоевропейский человек усматривает достоверность только в самом себе. Все очевидности средневекового человека получают свое основание только в Боге, в абсолютной полноте бытия Бога, сказывающем Себя человеку прежде всего в вере и Откровении. Поэтому подлинное богатство истины переносится в веру, «в почитание истинности слова Писания церковного учения. Высшее познание и наука — богословие как истолкование божественного слова Откровения, закрепленного в Писании и возвещаемого церковью. Познание здесь не исследование, а верное понимание законодательного слова и возвещающих его авторитетов... Componere scripta et sermones, argumentum ex verbo приобретают решающую роль, обусловливая заодно неизбежное превращение традиционной платоновской и аристотелевской философии в схоластическую диалектику».[3] Argumentum ex verbo — в этом источнике заключено средневековое понимание истины. И в силу такого понимания истины средневековое понятие достоверности было своего рода дефиницией бытия в том, что оно есть; своего рода «чтойностью» бытия и его сущностью. Новая свобода вырастает из притязания человека на обладание абсолютно непоколебимым основанием истины в смысле достоверности, когда от церковного учения человек переходит к устанавливаемому им самим законодательству бытия и познания. «Освобождение *от* достоверности спасения, данной в откровении, должно было поэтому само по себе стать освобождением *для* такой достоверности, в которой человек сам себе обеспечивал бы истину как нечто известное его собственному знанию. Это было возможно только так, что освобождающий себя человек сам становился гарантом достоверности познаваемого. А такое могло получиться лишь поскольку он сам для себя решал, что для него должно значить познаваемое, что — знание и удостоверение познанного, т.е. достоверность».[4]

[3] *Хайдеггер М.* Время картины мира // Время и бытие. М., 1993. С. 45.
[4] Там же. С. 59.

Поиск Декартом метафизического основания для новой антропоцентрической свободы есть одновременно поиск исходного основания истины как достоверности. Важно прежде всего обнаружить такой изначальный субъект достоверности; т.е. такой sub-jectum, который, будучи самодостоверным, полагает себя в основу всех модальностей, причем любого рода феноменов. Тогда subjectum и fundamentum уже суть одно и то же. Коль скоро таким субъектом становится Ego cogito, то уже само сознание того, что «Я есмь», причем есть прежде всего как мыслящее существо, оказывается таким исходным знанием, которое удостоверяет и подтверждает всё остальное как познаваемое. Познающий и познаваемое здесь одновременно полагают друг друга в непрерывном акте мышления. Знание включается в акт самого мышления. Подобно мышлению знание также призвано быть процессом полагания всего того, что подлежит познанию. Такого рода полагание как раз и есть непрерывный и контролируемый процесс объективации всего познаваемого. Принцип cogito, как исходное начало всякой достоверности, предполагает также и решение относительно всего того, что может и должно быть человечески познаваемым, поскольку cogitare, по своему основному смыслу, включает в себя весь репертуар человеческих отношений. Ряд этих отношений есть противопоставление Ego cogito. Само отношение неотделимо от полагания. Познаваемое становится более-менее интеллигибельным как то, что могло бы быть элементом такого полагания, т.е. объектом как таковым. Такого рода полагание имплицитно заключает в себе решение относительно того, что собственно есть достоверное. Причем достоверное понимается не только как истина, которая имеет надлежащую гарантию в силу наличия того или иного несомненного основания, но и как такая истина, которая в качестве своей гарантии имеет строгое и точное исчисление.[5] Человек вообще не может мыслить надлежащим образом и полагать соответствующие объекты для своих практических целей и познания, если он не способен осознавать самого себя во всех своих действиях, чувствах и волениях, если он не осознает того, что он существует как полагающий самого себя субъект достоверности как таковой. Такого рода самополагание по сути дела и есть само-сознание. Это сознание, внутренне присущее полаганию всего того, что может быть познано и названо истиной. Вот почему Ego cogito есть основание всякой истины и субъект любого рода достоверности.

Следует здесь отметить, что Декарт, как и впоследствии Лейбниц, вовсе не утверждает такого рода положение, согласно которому любой сознательный акт включает знание человеком самого себя. Новым оказывается тот факт, что само-сознание отныне играет решающую роль в определении того, как

[5] Именно эта идея определяет проект построения Лейбницем универсальной комбинаторики

постигается субстанциальность как таковая и тем самым бытие всего сущего. Принцип cogito рассматривает бытие в терминах полагания или представления. Отныне сознание становится такой всеохватывающей сферой, в которой, и только в ней, всё сущее отыскивает и обретает свое надлежащее значение. Всё сущее получает определенное значение только в той мере, в какой оно полагается, признается и тем самым может быть так или иначе представленным. Всё сущее как таковое вовлекается в отношение противоположностей субъекта и объекта, поскольку всякое сущее есть или объект, или субъект объективирующей деятельности. И как раз деятельность, связанная с объективацией, определяет отношение и соотнесение сущего как объекта с Ego cogito, т.е. со всей той сферой сознания, в которой мыслящее Я узнает себя, по крайней мере, имплицитно, как полагающее себя в основу какого угодно отношения к чему бы то ни было. Только в процессе рефлексии имеет место такое узнавание, и вообще признание. Именно в рефлексии, которая утверждается Декартом в ее изначальной необходимости, бытийность как таковая постигается уже в терминах объективности. Всякое сущее теперь есть то, что оно есть, только в связи и в отношении с субъектом самосознания. Именно всё это и образует всеохватывающую и вездесущую сферу сознания, которая отныне и есть бытие как таковое. Субъективность всех субъектов действия и мышления, как и объективность любого рода объектов, образующих совместно всё сущее, возможна в той, и только в той мере, в какой основным и преобладающим оказывается понимание бытия как сознания. Только при таком понимании бытия становится господствующим субъект-объектное отношение. Одно дело — субъектность, и совершенно иное — субъективность, неотделимая от способности представления, которое присуще также индивидуальному человеческому я. Способность представления включает в себя и возможность объективирования. Отныне субъективность определяет феномен человеческого бытия, причем в метафизическом плане не имеет значения, интерпретируется ли этот феномен в терминах индивидуализма или коллективизма, национализма или классового сознания. Метафизика Декарта намечает «предварительные контуры онтологии субъекта в ориентации на субъективность, определяемую как conscientia, со-знание. Человек стал субъектом. Поэтому он может, смотря по тому, как сам себя понимает и волит, определять и осуществлять свою субъективность. Разумное человеческое существо эпохи Просвещения не менее субъект, чем человек, который понимает себя как нацию, хочет видеть себя народом, культивирует себя как расу и в конце концов уполномочивает себя быть хозяином планеты».[6] Человек обретает новый метафизический статус в том смысле, что он уже не мыслит себя как сотворенное сущее; теперь он субъект, имеющий решающее и определяющее значение в понимании бытия как сознания. Отныне он представляет собой всё так или иначе познаваемое или действенно им преобразуемое.

[6] *Хайдеггер М.* Время картины мира. С. 61

В силу всего вышесказанного возникает следующий вопрос. Каким образом представление, мыслимое достаточно оригинальным способом, конституирует фундаментальную характеристику действительности всего того, что есть само по себе сущее?[7] Каким образом любое сущее истинно только в бытии представляющего субъекта? Решение этих вопросов может быть усмотрено только в том факте, что субстанциальность любых субстанций и представление как таковое суть одно и то же. Эта фундаментальная характеристика сущего образует единство всего многообразия существующих и познаваемых вещей.

Когда метафизическая мысль говорит о единстве, то вся ее история характеризуется в этом плане двусмысленностью. «Единство» означает «подлинное единое», которое само определяется единством; единое, с другой стороны, определяет единство как таковое. Вот почему, когда Лейбниц говорит о монаде, он мыслит единство как сущностную характеристику духовных единиц. Сущностная полнота, которая сообщает точность двусмысленному названию «единство», проистекает из принадлежности совместному и единому; действительность как таковая и мышление как представление взаимосовместимы, и в силу этого они образуют единство. Бытие есть то, что проистекает из действительно объединяющего единого. Другими словами, необходимо отыскать такую сущность бытия, которая сама по себе заключает в себе единство; такую сущность, которая подлинно объединяет и производит наличие каждой отдельной вещи. Единство, говоря иначе, конституирует субстанциальность любого рода субстанций. Это возможно только по отношению к истинному единству, имеющему изначальный характер. Изначальность заключается в том, что есть нечто простое и само по себе всё объединяющее. Такого рода объединение собирает воедино и охватывает всё таким образом, что всё охватываемое получает характер представления, причем строго артикулированного представления. Всё сказанное означает, что единство в смысле простого охватывающего и развертывающего объединения имеет характер представления. Сущность представления в том, что всё многообразие оно подчиняет самодовлеющей и объединяющей субстанции и тем самым конституирует состояние единого, т.е. самой действительности. Многообразие, предлагаемое таким образом, в каждом отдельном случае ограничивается суб-

[7] Этот вопрос ставится в связи со следующим соображением: все последующие философы отличаются от Декарта просто способом постижения субъекта как такового; субъект постигается либо в терминах монад (Лейбниц), либо в терминах трансцендентального Я (Кант), либо как бесконечное Я (Фихте), либо как абсолютный Дух (Гегель), либо в терминах человеческой свободы (Шеллинг) и т.д.

станцией, допускающей существование Бога как бесконечной полноты бытия, существование, которое не может быть полагаемо в любой отдельной субстанции. Каждое состояние монады, производимое представлением, обнаруживает себя в переходе к другому состоянию и, таким образом, всегда имеет переходной характер. Процитируем в этой связи Лейбница: «Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется *восприятием* (перцепцией), которое нужно отличать от *апперцепции*, или *сознания*...»[8] («Монадология», § 14).

Сущность представления здесь определяется не психологически, а метафизически в связи с постижением субстанциальности как таковой. В этом плане следует понимать и восприятие, которое есть выражение множественности в одном Поэтому все монады наделены восприятием. Perceptio есть сущностная характеристика монады как субстанции. В монаде благодаря перцепции конституируется единство как субстанциальность всего сущего. Лейбниц в этой связи говорит о «выражении многообразного в единстве». Выражение (expressio) есть полагающее развертывание представления, сущность которого в собирающем охватывании. Unum, в котором развертывается multa, т.е. эксплицируется в собирающем охвате, — это и есть простое. Простое, объединяющее множественное в себе, полагает себе многообразие и обретает тем самым сущность своей само-достаточности, сущность своего постоянства, т.е. своей действительности, как раз в этом полагающем себя представлении.

Еще раз отметим, что аристотелевское слово «энтелехия» Лейбниц понимает в смысле своего монадологического учения. Он называет все простые субстанции «энтелехиями» потому, что «они имеют в себе известное совершенство (ἔχουσι το ἐντελές) и в них есть самодовление (αὐτάρκεια), которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами».[9] В соответствии со своей непрерывной активностью объединения монады имеют определенную завершенность, которая действует внутри их и конституирует их действительность. Подлинное единство, т.е. субстанциальность субстанций, содержится в сущности их действительности, имеющей характер простого и объединяющего представления. Субстанции присуща энтелехия, выражающая принцип истинного единства. Однако то, что развертывает объединяющее представление, есть не произвольное множество (multum), а скорее, такое определенно ограничиваемое многообразие, в котором отражается весь универсум. Многообразие в каждом случае есть мир (mundus), представляемый в той определенной перспективе, в которой удерживает себя воспринимающая монада. В соответствии с этим перспективным видением мир концентрируется таким образом, что отражает себя в действенно объединяющем представлении. Поэтому каждая монада сама по себе может быть понята как живое зеркало универсума. В пятом письме Кларку Лейбниц пишет: «... всякая простая субстанция в силу своей природы представляет собой, так сказать, концентрацию и живое зеркало всего универсума, отражающее его соответственно со своей определенной точки зрения».[10] Поскольку каждая субстанция определяется как монада, которая осуществляет свою действительность простым объединяющим выполнением в смысле представления со своей точки зрения всего сущего, то монады как «энтелехии» изнутри самих себя индивидуализируют; и тем самым они с внутренней необходимостью отличаются друг от друга. Монады суть живые зеркала, заключающие в себе концентрированные миры. Эксплицитно собирающая сущность перцепции таким образом впервые раскрывается Лейбницем в простой изначальности мирообразования и в самом по себе отражающем действии. Хотя и это тоже пока лишь намекает на сущностную сферу perceptio, правда, уже таким образом, что фундаментальная характеристика perceptio, имеющая смысл действия (actio), впервые становится понятной. Тем самым определяется внутренняя сущность мира как действительности (actualitas). Представление есть полагание универсума с определенной точки зрения; представление его в концентрированном виде, соответствующем данной точке зрения. Такого рода представление никогда не бывает окончательным. Оно всегда является переходным и постоянно выходит за пределы своего вида через отношение ко всему миру в целом. Последовательное выхождение субстанции за пределы самой себя есть, таким образом, активное представление. Принцип изменения внутренне присущ всем простым субстанциям, и заключается он в прогрессивном движении восприятий. В соответствии со своей собственной сущностью представление всякий раз оказывается переходным, поскольку оно наделено стремлением представлять весь мир наиболее ясным и всеохватывающим образом. Такого рода стремление есть фундаментальная характеристика действия в смысле представления. «Деятельность внутреннего принципа, — разъясняет Лейбниц, — которая производит изменение или переходит от одного восприятия к другому, может быть названа *стремлением*. Правда, стремление не всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и приходит к новым восприятиям»[11] («Монадология», § 15).

Стремление (appetitus), в котором монада осуществляет свое собственное единство, есть, с другой стороны, само по себе сущностное представление.

[8] *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 1. С. 415.
[9] *Лейбниц Г.В.* Соч Т. 1. С. 416.

[10] *Лейбниц Г.В* Соч. Т. 1. С. 491.
[11] *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 1. С. 415.

Простая самодостаточность того, что является подлинно постоянным, заключается в представлении, имеющем характер вышеуказанного стремления. Perceptio и appetitus — это не два различных определения того, что поистине действительно. Их сущностное единство конституирует простоту того, что является единым и субстанциальным. Поэтому Лейбниц говорит, что в мире нет ничего, кроме простых субстанций, наделенных восприятием и стремлением. Простое объединяющее единство изначально есть действие в соответствии со способом представляющего стремления. Такое изначально действующее единство есть исходный пункт отправления для всего преходящего и переходного в субстанциях как таковых, из которых проистекает отношение к единой тотальности всего сущего. Это отношение заранее является определяющим во всех событиях, происходящих в мире. Это единство Лейбниц называет principium internum. Такого рода принцип как раз и есть сила (vis). Сущность силы выясняется в размышлении о том, что истинно и действительно есть. Сила — это не что иное, как принцип изменения. Изменение не означает здесь любого рода становление чего бы то ни было. Сила определяет переходную сущность представления, наделенного стремлением. В соответствии с таким представлением каждое сущее есть, поскольку оно есть. Сила, будучи фундаментальной характеристикой простого объединяющего единства, зовется «изначальной», или «простой активной силой» (vis primitiva). Она по сути дела и выражает чистое действие. Такая сила есть subjectum и основа сохраняющей себя субстанции. «В Боге заключается *могущество*, которое есть источник всего, потом *знание*, которое содержит в себе все разнообразие идей, и, наконец, *воля*, которая производит изменения или создания сообразно началу наилучшего. И это соответствует тому, что в сотворенных монадах составляет субъект или основание, способность восприятия и способность стремления. Но в Боге эти атрибуты безусловно бесконечны или совершенны, а в монадах сотворенных, или в энтелехиях (perfectihabies), как перевел это слово Ермолай Варвар, — это лишь подражания в той мере, в какой монады имеют совершенства»[12] («Монадология», § 48). Каждый субъект определяется в своем существовании посредством силы, т.е. vis. Каждая субстанция есть монада. Таким образом сущность действительности как res cogitans, которая развивается в свете истины как достоверности, достигает своей предельной сферы. В этой сфере res cogitans правит всем сущим. Тем самым основная характеристика представления, наделенного стремлением, раскрывает себя так, что сущность единства оказывается производной, по сути дела, от сущности силы.

Монадическое понимание действительности в то же время сохраняет ту ее важнейшую характеристику, которая отличает действительность как

[12] *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 1. С. 421.

causalitas. Первая причина (causa prima) есть высшая субстанция, но действие этой субстанции также изменяется в соответствии с сущностным изменением действительности. Как творение в смысле представляющего мышления, действие изначального единства эманирует к индивидуально сущему, ограниченному своей собственной точкой зрения. «... один только Бог есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция. Все монады, сотворенные или производные, составляют Его создания и рождаются, так сказать, из беспрерывных, от момента до момента, излучений (fulgurations) Божества, ограниченных воспринимающей способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченною»[13] («Монадология», § 47). Всё действительное является монадическим в своей реальности, однако не одним и тем же способом, в силу наличия разного рода градаций. Простые субстанции — это множественные источники, или начала; но они также суть субъекты последовательных представлений, раскрывающих себя в определенном порядке, благодаря которому Высшая субстанция как бы рассеивает свое совершенство. Субстанции, постигаемые индивидуально, есть в своей внутренней сути концентрации универсума и подражания Божественному. Стремление и действие представления есть сущность существования (esse) и сущность каждого субъекта. Эта сущность конституирует фундаментальный характер экзистенции. В соответствии с сущностью истины как достоверности требуется субстанция как представляющее себя само-продуцирование. Субстанция, если она влечется к существованию вообще, призвана существовать отныне только таким способом.

Однако в самом начале метафизического мышления[14] существование всегда предшествовало сущности. Имеется в виду такое понимание «реальности», в котором реальность определяет характер любой возможности. Данное обстоятельство не исключает тем не менее того факта, что то, что является сначала возможным, определяет затем то, что становится действительным. В средневековой мысли potentia и actus постигаются как два способа бытия, которые строго не определяются. В последующей метафизической мысли необходимость соединяет эти два способа существования как третья модальность. Сущностно новое явление действительности в начале новоевропейской метафизики ведет к изменению смысла возможности (potentia). Также изменяется различие между сущностью и существованием. Это изменение наглядно раскрывается в небольшом трактате Лейбница «Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции» (1694). Возможность и действительность опосредуются уже понятием силы. «Активная сила отличается от широко известной философским школам голой потенции, ибо рас-

[13] Там же.

[14] Имеется в виду прежде всего метафизика Аристотеля.

сматриваемая схоластиками активная потенция, или способность, — это не что иное, как ближайшая возможность действия, которая, однако, нуждается в постороннем возбудителе, как бы стрекале, чтобы претвориться в действие. А активная сила содержит в себе некую действенность, или энтелехию, и составляет нечто среднее между способностью действия и самим действием, предполагая устремление; она сама по себе направлена к осуществлению и не нуждается во вспомогательных средствах, а только в устранении препятствий».[15] С помощью понятия силы Лейбниц осуществляет преобразование традиционных понятий возможности и действительности. В своем проекте улучшения «первой философии» он уточняет понятие субстанции как того, что истинно есть. Сила определяет сущность субстанции. Тем самым изменяется и понимание бытия, которое уже не заключается ни в действительности, ни в возможности в смысле предрасположения вещи к чему-либо. Vis имеет характер стремления (conatus), присущего какой-либо возможности. Стремление есть склонность к определенному осуществлению. Другими словами, тенденция принадлежит силе и означает стремление, которому принадлежит мышление как представление. Усилие, имеющее характер энергийного продуцирования, есть фундаментальная характеристика постоянства, благодаря которому действенная субстанция осуществляет себя в действительности, т.е. восходит к тому, чтобы быть подлинной концентрацией мироздания, или, как говорит Лейбниц, mundus concentratus. Представление, наделенное стремлением к такого рода постоянству, как раз и есть подлинная природа существования. Модальности «возможность» и «необходимость» оказываются двумя способами существования. Природа существования раскрывается Лейбницем в 24-х тезисах его небольшого трактата «Порядок есть в природе». В этих тезисах мышление Лейбница достигает кульминации в своей загадочной ясности. Здесь нет возможности интерпретировать более-менее подробно все эти тезисы. Поэтому отметим только те, которые непосредственно касаются природы существования.

Лейбниц ставит вопрос о том, почему скорее есть нечто, чем ничто. «Этость», т.е. extentia, раскрывается как восстание против ничто (ex nihilo), поскольку ничто означает «абсолютно не существующее». Но поскольку бытие включает в себя сущность действия, а бытийность означает действительность, то в силу этого обстоятельства действие включается в каждое сущее. Так как для этого требуется ничто в противоположность чему-либо, то всякое нечто оказывается просто излишним, поскольку ничто гораздо проще. Говоря словами Лейбница, «... ибо ничто более просто и более легко, чем нечто...».[16] Во всем сущем ничто известно как то, что легче и проще. Поэтому

[15] *Лейбниц Г.В.* Соч Т. 1. С. 246.
[16] *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 1. С. 408.

неизбежно возникает вопрос: Почему здесь есть скорее нечто, чем ничто? Этот вопрос имеет характер «почему». Если всё, что есть, оказывается менее простым и легким, то оно должно иметь свое основание. Речь идет о «принципе основания» метафизики, который гласит: «Ничего не случается без достаточного основания». Но если этот «принцип» называет сущностное начало всего того, что покидает сферу ничто, то тем самым он должен характеризовать саму экзистенцию в ее собственной природе. Каждая субстанция основоподобна в смысле греческого слова ὑποκείμενον и латинского слова subjectum. Бытие в смысле действительности как раз и есть основывание. Основывание призвано наделять сущее предшествованием перед ничто. Бытие в смысле субстанции есть объединяющее само-действие, имеющее характер самодостаточности. В этом суть стремления, призванного что-либо представлять. Возможное сущее сущностно относится к экзистенции, поскольку оно «есть» вообще. Возможность может быть мыслимой только из сущности представляющего стремления. Тем самым она осуществляет и завершает экзистенцию. «(5) Но причина того, что нечто существует, т.е. что возможность требует существования, имеет и то следствие, что все возможное предполагает стремление к существованию, ибо нельзя найти основание для ограничения его только определенными возможностями во всеобщности вещей».[17] Стремление, имеющее характер само-действия, выражает экзистенциальный характер возможности. Возможность, таким образом, не отвергает действительности, а содержит и сохраняет ее в себе. Возможность есть фундаментальная характеристика стремления как такового. Поэтому первый тезис звучит так: «(1) Есть в природе порядок (Ratio), по которому предпочтительно существует нечто, а не ничто. Это следствие того великого принципа, в силу которого ничто не происходит без причины и должна быть причина, почему существует это, а не другое».[18] Другими словами, основание есть в природе субстанций как таковых. Это основание того, почему нечто предпочтительнее ничто; почему скорее существует нечто, нежели ничто. Это означает, что субстанции в их субстанциальности суть экзистенты по отношению к самим себе. Существовать означает иметь в себе объединяющую способность, которая есть действие. Субстанция как существование в смысле представляющего стремления является объединяющим началом всего сущего в мире. Она есть также speculum universi, т.е. зеркало мира. В этом, согласно Лейбницу, и заключается сущностная природа действительности. Но сущностная структура субстанции, которая таким образом постигается, не могла бы иметь метафизического измерения, если бы каузальность не была определяющей в природе самой действительности как vis primitiva activa. Метафи-

[17] *Лейбниц Г.В* Соч. Т. 1. С. 234.
[18] Там же.

зическая характеристика монадической природы действительности раскрывается в первых четырех положениях.

«(2) Этот порядок должен исходить от некоего Реального существа или причины. Ибо *причина*, представляющая собой реальное основание (realis ratio) и истинность возможностей и *необходимостей* (или отрицания противоположных возможностей), не могла бы ничего произвести, если бы возможности не основывались на вещи действительно существующей».[19] Основание, почему существует скорее нечто, чем ничто, должно быть в некотором реальном сущем, или в самой причине. В противоположность ментальному сущему (ens mentale) реальное сущее для Лейбница в каждом случае есть res actu existense. Реальное сущее, которое лежит в основе всех оснований, есть их причина (в смысле латинского слова causa) Это сущее должно быть необходимым. В противном случае снова следовало бы искать основание, почему оно скорее существует, чем не существует. Это сущее есть окончательная основа всех вещей и обычно обозначается словом «Бог». В третьем тезисе Лейбниц говорит: «(3) Это существо должно быть необходимым, иначе приходилось бы вне его искать причину того, почему его существование предпочтительно перед несуществованием против гипотезы. Итак, это Существо есть последнее основание вещей и обычно называется единственным словом «Бог».[20]

Бог, который действует здесь как основание, мыслится не теологически, а сугубо онтологически, как Высшее бытие, коему подражает всё остальное сущее. Благодаря монадически определяемой экзистенции возможное и необходимое оказываются лишь двумя способами существования. Отсюда четвертый тезис, который гласит: «(4) Итак, оно есть причина того, что существование преобладает перед не-существованием, т.е. необходимое Существо является творящим существованием (Existentificans)»[21] . Онтологический характер продуцирования характеризуетсятем, что сама субстанция создается и призывается к существованию. В рамках каузальной природы действительности экзистенциальная природа субстанции всё еще сохраняет определяющее значение в новоевропейской метафизике. Тем самым вовсе не устраняется понимание субстанции как представления. Но сущность представления и, таким образом, субстанции в смысле силы и существования теперь вовлекается в новый характер двусмысленности. Субстанция присваивает мир как определенную перспективу. Поэтому каждая монада есть изначально отражение мира со своей точки зрения. Монада является представляющей единицей таким образом, что она сама себя изображает; она саму себя представляет. Она полагает себя в представлении так, как этого от нее требует присущее ей стремление. Представлять собой нечто — это не только «поставлять» себе что-либо, но и в не меньшей степени «изображать».[22]

[19] Там же.
[20] Там же.
[21] Там же.

Поскольку Лейбниц постигает мир как представление, постольку мир оказывается «картиной», или «изображением». Мир постигается как многообразие различных вещей, которое человек может созерцать подобно картине, сам будучи субъектом. Противопоставляемый человеку мир и им самим полагаемый имеет смысл только по отношению к нему. Отсюда стремление овладеть миром, подчинить его собственным потребностям и интересам. «Основной процесс Нового времени — покорение мира как картины».[23]

Поскольку мир есть то, что представляет, познает и отображает человек как таковой, постольку гуманизм неизбежно становится особого рода субъективизмом. Возникает философская антропология, которая по сути дела может претендовать лишь на моральные и эстетические оценки. В конце XIX столетия возникает «философия жизни» как выражение философской антропологии. Стремление человека обрести себе место в научно-техническом мире постоянно замыкается в круге, который человек сам себе очерчивает, ибо он продолжает постигать самого себя как субъекта. Единственным его оружием в этом стремлении оказывается его собственное усилие, разного рода проекты и исчисления. В силу этого обстоятельства научное познание становится всё более техничным.

Поскольку всё сущее преобразуется в объекты представления, постольку бытийность его становится просто объективностью. Утрачивается бытийный характер истины как таковой. Утрату же истины человек компенсирует поиском всевозможных ценностей. В любом отношении к миру и ко всему сущему человек пытается отыскать те или иные ценности. Такого рода отношения уже понимаются как «культура», а ценности — как «культурные ценности», которые становятся целью всей человеческой и творческой активности. Отсюда небольшой шаг к редукции самих ценностей к уровню простых объектов, представляемых человеком в качестве целей его собственной активности, в качестве средств его места в мире как картине. Сами люди, не замечая того, становятся разного рода объектами всевозможных воздействий и манипуляций.

[22] Скажем, если человек представляет нечто, то это означает, что он есть некто.
[23] *Хайдеггер М.* Время картины мира. С. 52.

Б. Г. Соколов

Речь пойдет о конкретном, о конкретном в «гегелевском смысле»: конкретное это то, что соединяет в себе свои моменты — особенное, единичное и общее ..

Единичное

Единичное — это должно быть что-то личное, по крайней мере, как мне это представляется. Понятно, что поскольку речь идет о конкретном, то единичное «светится» в себе и особенным и общим.

Итак, лично-единичное, способное выявить всеобщее. Как-то раз, несколько лет назад я стал соучастником «действия», которое, помимо моей воли захватило меня, и, что греха таить, иногда воспроизводится уже мной и поныне. Я стал «поклонником»; причем невольным, одной опечатки. Вместо слова «первоисточник» в тексте стояло слово «перовисточник». И честное слово, в девяносто процентах моего «контакта» с этим словом я именно так теперь и пишу слово «первоисточник». Пишу, исправляю, и все же уверен, что в очередной раз, когда мне придется печатать слово «первоисточник», я скорее всего напишу «перовисточник».

Единичное мнение Об опечатках, насколько я помню и насколько мне позволяет судить моя компетенция, говорят либо учителя, либо корректоры, либо психоаналитики. Учителя и корректоры, понятно, имеют свою достаточно традиционную точку зрения, согласно которой, опечатка — это именно опечатка, т.е. то, что мы, как правило, и разумеем под этим словом — досадная и неосознанная оплошность. В двадцатом веке психоанализ сделал обыденным и традиционным уже другое мнение об опечатке. Согласно психоанализу через опечатку «прорывается» то, что сознанием подавляется. Через опечатку, описку или оговорку проскальзывает наше «нутро», наше собственная, может быть даже скрываемая от самих себя и подавляемая, но «истинная» точка зрения, «истинное» мнение и т.п. Опечатка в этом случае оплошность, но уже оплошность и невнимательность нашего сознания, упускающая тотальный «контроль» над сказанным и этим самим дающая доступ к подлинным мотивами, к нашему подлинному отношению.

Без сомнения, объяснение «казуса» «перовисточника» может быть объяснено и с одной, и с другой позиции, и конфликт в стратегиях объяснения феномена «опечатка» в этом конкретном случае мнимый. Как относительно «безличный» продукт...

Отступление первое — безличность текста

Вопрос об опечатке — это и вопрос об ответственности за «ошибку». Но вот что такое текст, насколько он «принадлежит» к автору — это те проблемы, которые, возможно, если не неразрешимы, то, по крайней мере, их еще придется решать. Можно относиться к тексту по аналогии с хайдеггеровским пониманием языка, и тогда мы могли бы сказать, что текст пишет сам себя, а автор текста, является безымянной «отсутствующей» структурой, позволяющей. К подобному подходу примыкает достаточно известные пассажи Р.Барта о единой книге, «ткущейся» голосами кодов, в этом случае единичный текст — лищь вход в этот книжный универсум. Нас интересует в данном случае иной ракурс на проблему «авторства» текста. Для этого воспроизведем одну цитату из У. Эко «Отсутствующая структура», которая, кстати, отсылает в свою очередь к исследованиям другого автора: «Высокая энтропийность системы, которую представляют собой буквы на клавиатуре пишущей машинки, обеспечивает возможность получения очень большого количества информации. Пример описан Гильбо: машинописная страница вмещает 25 строк по 60 знаков в каждой, на клавиатуре 42 клавиши, и каждая из них позволяет напечатать две буквы, таким образом, с добавлением проблема, который тоже знак, общее количество возможных символов составит 85. Если, умножив 25 на 60, мы получаем 1500 позиций, то спрашивается, какое количество возможных комбинаций существует в этом случае для каждого из 85 знаков клавиатуры? Общее число сообщений с длиной L, полученных с помощью клавиатуры, включающей C знаков, можно определить, возводя L в степень C. В нашем случае это составит 85^{1500} возможных сообщений».[1] Каковы следствия? Количество возможных написанных страниц ограничено, хотя и достаточно велико. Приведенная цифра должна быть на несколько порядков меньшей, ибо в число 85^{1500} входят явно бессмысленные (как мы это себе представляем) варианты, например, состоящие из листов, на котором написаны строки из одной буквы (сочетание заглавных и строчных вариантов) или знаков пунктуации и т.п. Конечно, полученное число также оказывается достаточно большим, однако не бесконечно большим и с помощью моделирования на достаточно мощном компьютере (или сети компьютеров) вполне можно допустить

---

[1] Эко У Отсутствующая структура Введение в семиологию СПб., 1998. С.43.

вариант создания всех возможных страниц. Т.е. авторская «спонтанность», художественный инсайт, могут быть промоделированы, и, в каком-то смысле, изначально существуют, может быть существуют в своеобразной потенции. И этот текст, как и любой другой, уже был сказан, уже был напечатан, а я лишь выбираю один из возможных вариантов, идет ли речь об опечатке, или о корректно написанном слове…

текст, поступивший в «лапы» редактора и корректора, учительницы или экзаменатора, должен быть безличен в отношении возможного вмешательства причин, вызывающих опечатку (невнимательность ли, привычка ли...). Тестовой массив в этом отношении диктует свои правила, всеобщие безличные правила, в которых не должно быть места подобного рода ошибок. Но это все верно в отношении теста, вступившего в пространство «всеобщей» сообщаемости. Но относительно причин, вызвавших опечатку, правила «всеобщего дискурса» ничего не говорят и, в принципе, ничего не должны говорить. «Всеобщий дискурс» текста лишь корректирует сам себя, стараясь ликвидировать реальный процесс отклонений (на что и направлен сам институт корректуры и редактирования), о его «отказ» от опечатки ни в какой степени не затрагивает причины опечатки и саму ее реальность.

Поэтому, если мы скажем, что «перовисточник», как и любая другая опечатка должны быть исправлены в тексте, то это ни в коей мере не затрагивает возможности объяснения причин ее породивших.

Вернемся к «перовисточнику». Если мы используем фрейдовскую модель, т.е. я попытаюсь применить психоанализ к самому себе, то можно сказать следующее. Постоянно восстанавливаемая опечатка «перовисточник» имеет свои основания. Эти основания могут иметь не только физиологический «подтекст», например, в слово «первоисточник» для человека печатающего «вслепую» на машинке «неудобнее», чем «перовисточник» и т.п. Это основание — подлинное отношение человека, делающего опечатку к определенной ситуации, связанное с символическим означиванием этого подлинного отношения. Попробуем разобраться. Итак, речь идет об отождествлении «перовисточника» и «первоисточника» и о символизации первичного и истинного отношения. Поскольку речь идет, прежде всего, об авторе этих строк, постоянно делающего одну и ту же опечатку, то символический ряд, выстраивающий как «мостик» между бессознательным и сознательным, будет страдать неверифицируемостью для другого, а также возможно собственным «ассоциативным рядом», не имеющим подобной значимости для любого другого.

Итак, вначале о первоисточнике. Первоисточником как правило в ту бытность, когда я и столкнулся с этим словом обозначали те работы, которые обладали безусловной, почти абсолютной значимостью (таковыми были работы классиков марксизма-ленинизма), а также те произведения, которые, по словам Бердяева, говорили *что-то*, не рассуждали о *чем-то*. Во втором случае речь идет о тех авторах, которые не «комментировали», а которых комментировали. Никто и никогда не оспаривал роль комментариев, которые, кстати, могли быть и полностью оригинальной литературой,[2] однако, «втористочник» всегда «паразитирует» в некотором смысле на первоисточнике,

Отступление второе — опечатка… Вы можете не поверить, но несмотря на пристальный контроль, я опять написал «перовисточнике», а потом исправил...

по крайней мере в том отношении, что само его существование имеет одной из причин «первоисточник». Таким образом, первоисточник (не берем уже ассоциативный ряд, выстраивающийся в отношении «перво») символизирует для меня более «ценную» литературу, литературу, обладающую, во-первых, в некотором смысле базисностью, а во-вторых, приоритетной значимостью, первичной подлинностью.

Далее. Как мы уже сказали, в разбираемом случае, речь идет о символизации и проявленности бессознательного. Что же символизируется и что проявляется посредством опечатки. Опечатка «перовисточник» не является безличной опечаткой, для отыскания причин которой нам пришлось бы «перетряхнуть» весь инструментарий и практику психоанализа. Она достаточно прозрачно указывает на личность, и соответственно на личную ситуацию, ситуацию отношения «опечатывающего» к «опечатке». Речь, понятно, идет о юбиляре, чьему 60-летию посвящен этот сборник. И через эту опечатку я могу выразить не только свое сознательное (мы все культурные люди и умеем быть вежливыми и когда нужно политкорректными), но и бессознательное отношение к уважаемому юбиляру. Именно эта «личностная привязка» позволяет мне восстановить и проследить конкретную символизацию.

Для меня, и прежде всего для моего «бессознательного», «первоисточник» и «перовисточник» — связаны актом изначальной тождественности и символизацией. Опечатка «перовисточник» указывает на то, истинное, не прикрытое никаким социальным и сознательным контролем, отношение отождествления личности, работ и преподавательской деятельности Ю.В. Перова, с теми значениями «первоисточника», о которых я упомянул выше. И право, в этой постоянно воспроизводимой опечатке нет ничего «лукавого»...

[2] В этом смысле схоластика может быть осмыслена как бесконечный комментарий к «Священному писанию», что, понятно, нисколько не сказывается на «оригинальности» мыслителей той эпохи

Особенное

Мы рассмотрели «опечатку», с точки зрения «всеобщности» грамматики являющейся отклонением от ее норм-законов. Но сущностно опечатка может, с точки зрения Фрейда, зафиксировать наиболее интересное в психике, чем «приглаженное» и отполированное сознательное. Более того, отклонение вписано в историческое развертывание, идет ли речь о трансформации смыслов, дрейфа слов и понятий или о той сфере, которая выстраивается как история идей. Поэтому рассмотрим один частный, особенный пример, который показывает сущностную необходимость отклонений.

Речь пойдет об использовании схематики, с одновременной переориентацией этой схематики. И эту трансформацию мы бегло (ибо это может стать не только предметом отдельной статьи, но даже книги) рассмотрим на примере двух авторов, а именно, А. Шопенгауэра и И. Канта.

То, что Кантовская система послужила «основой» построения онтологии А. Шопенгауэра — в общем-то общее место. Действительно, «ноумен» по своему функциональному статусу достаточно близок к шопенгауровской воле. Да и сам А. Шопенгауэр достаточно часто «присягает» на верность великому Канту. Логическая схема Канта, в особенности то, что касается схематики выстраивания феноменального, берется А. Шопенгауэром за основу. Но каковы следствия подобного использования Кантовской мысли? Формальная структура, взятая Шопенгауэром с «косметическими» исправлениями, приносит, а вернее привносит в «кантовскую» форму иное, совершенно отличное содержание. Закон достаточного основания оказывается средоточием всех схем, которые можно найти в схематизме Канта. Теперь вопрос: лукавит ли Шопенгауэр, когда говорит о своем «кантианстве» или нет, отдает ли он себе отчет в том, что его система может быть постигнута в соотношении с кантовской как «искажение»? И да и нет. Ибо Шопенгауэр считает, что он пошел дальше И. Канта, но все же «кантовским» путем. Тогда еще один вопрос: мы видим, что по своей сути философия Канта и философия Шопенгауэра являются противоположными по самому своему духу. А если так, то понял ли Шопенгауэр И. Канта. Вернее понял ли он его «аутентично»?

Если Шопенгауэр понял если не «аутентично», то, по крайней мере, «по духу», то странным оказывается диаметральность позиций обоих мыслителей, ибо мы с трудом можем представить «слепую» волю Шопенгауэра включенную в систематику И. Канта или с ней согласованную. Кантовская система, конечно, оставляет «лакуну» для неизведанного, можно сказать слишком много лазеек для иного (ноумен ли, диалектика видимости или что еще другое), но инаковость «стихии» воли просто «разорвет» его систему. Шопенгауэр — слишком далек от Канта по самому духу и мироощущению. Это другое время, это другой век, это, — как сказал бы Ницше, — другой темп.

Однако, как быть с утверждением А. Шопенгауэра, «присягающего» И. Канту? Да, Шопенгауэр понял Канта, но понял «по-своему» и, опять же, «по своему» использовал его схематику и ресурсы его философии. В этом отношении он, «с точки зрения аутентичного Канта», извратил его систему. Но это извращение, во-первых неизбежно, а, во-вторых, оказалось перспективным. Шопенгауэр создал на «фундаменте» Канта новую систему, он взглянул новым взглядом, тем взглядом, который потом «мультиплицировал» век XIX и даже век XX: воля к власти Ницше, бессознательное Фрейда, Хайдеггер и пр. — вряд ли представимы без Шопенгауэровской системы. Искажения, так сказать, не так уж и плохи…

Всеобщее

То, что мы прояснили на примере Шопенгауэра касается проблемы понимания. Понимание другого- это не акт самозабвения, утраты собственного я. Аутентичность понимания — которой достичь в любом случае невозможно — кроме всего прочего грозит лишенностью собственной аутентичности. Понимать — это быть раскрытым в своем отличии к другому. Пример Шопенгауэра и Канта достаточно иллюстративен для нас сейчас. Понимать Канта для Шопенгауэра — это не только понимать его аутентично, ибо подобное понимание как мы указали только что, во-первых, достаточно проблематично (другой человек, другой контекст, другое время и пр.), а во-вторых, даже если такое допустить «чисто теоретически», опасно для собственной мысли Шопенгауэра, но понимать «по своему», соответственно продуктивно «извращать» аутентичность Канта. Искажение в этом отношении достаточно продуктивный момент в истории мысли, в истории философии. Ибо без «недопонимания», сохраняющего «собственность», невозможно само движение мысли вперед. Удержание традиции не есть мультиплицирование изначального образца, но творческое, согласно изменениям контекстуальности, «искажение» «аутентичности». Таким образом, искажение оказывается вписанным изначальное в систематику самого исторического традирования.

Итак, понимать, — это сохранять иного внутри себя, становиться открытым к иному, и соответственно, это место не только «правильности», аутентичности, но и индивидуальности. Это место и опечатки. Топос опечатки, изменения — в данном случае не важно, сознательного или бессознательного — это изначальный топос понимания. Тем более, что иные опечатки, позволяют выразить то, что в ином контексте может быть понято как безосновные лесть или услужливость…

Единичное

И последнее. Я, видимо, и это опять нечто личное, так и не научусь не делать опечатку в слове «первоисточник». Ничего страшного. Корректор исправит. Но эта опечатка хранит для меня мое нечто личное, мое отношение к уважаемому профессору Юрию Валериановичу Перову, подлинное, иногда искажаемое, иногда прорывающееся, отношение к его личности. Ибо для меня всегда его облик был, есть и останется «первоисточником»...

Традиции наследования — топика разверсток

Е. Г. Соколов

Преамбула-извинение

Юрия Валериановича Перова, я уверен, знает весь философский факультет Ленинградского/Петербургского университета. Не понаслышке, не только через легенды-мифы, что бытуют в любом учреждении, составляя, подчас, самое «лакомое» из предлагаемых «заведением блюд». Но — «в глаза и за руку». Дело, конечно же, не только в том, что четыре десятка лет Юрий Валерианович ходит по коридору философского факультете: были и есть и более «солидные старожилы», чье камерное присутствие оставалось большинству неведомым, замыкаясь локальными пределами определенного времени или определенного места. Но, прежде всего, в той позиции, которую юбиляр занимал и занимает в совокупном пространстве той структурной (предметно-дисциплинарно-иерархической) единице, что философским факультетом. Позиции символической, что позволяет даже находясь вне непосредственных «действенных касание», ощущать его присутствие, слышать его голос. Вероятно, многие, имеющие на то большее право, и очень многое скажут на страницах данного сборника о достоинствах Юрия Валериановича. Я остановлюсь лишь на том, что для меня означает этот человек, какие «эйдетические смыслы» коннотируют с его фигурой, его лицом, его интонациями... Таких «смыслов» немало и, скорее всего, именно потому, что я никогда не находился «слишком близко» к Юрию Валериановичу и, извините за каламбур, трансцендентность его влияния на меня почти не замусорена имманентностью повседневных пререканий.

Я никогда не учился у Ю. В. Перова. Нашему курсу не повезло: нам он ничего не читал. Пусть о Перове-лекторе напишут те, кто внимал ему в аудитории. Я не специализировался по кафедре истории философии и не могу рассказать о том, каков Перов-научный руководитель. Правдивые свидетельства тех, кто соприкасался с Юрием Валериановичем с этой стороны будут здесь более уместны. Я не сталкивался с юбиляром вне факультетских стен.

О Перове-человеке скажут те, кто ближе и роднее. Наконец, мы никогда не пересекались с Юрием Валериановичем на «профессионально-предметном поле»: я пытаюсь «ползать» по несколько иному поддисциплинарному пространству, с опаской и тревогой оглядываясь на то, где Перов — «Бог и Царь»: А о Ю. В. Перове специалисте, несомненно, умнее и грамотнее расскажут его ближайшие по профессиональному цеху коллеги. И тем ни менее, во всех перечисленных ракурсах — дискурсивных памятках — Юрий Валерианович присутствует, опять-таки, не «понаслышке», но как человек-знак (а может быть и символ), обозначающий и охраняющий смысловые пределы, мои, собственные. А потому «нахальство» не-свидетеля нейтрализуется, в собственных глазах, конечно же, реально ощущаемой установкой «меня это касается тоже»: страх не парализует дерзость, дерзость писать в честь 60 летнего юбилея Юрия Валериановича Перова.

Личное

Когда в 1987 году я закончил Ленинградский ордена Ленина и ордена Трудового Красного Знамени государственный университет имени А.А.Жданова (выписываю весь «послужной список» без всякой иронии, но, наоборот, с любовью и почтением) по специальности «Философия» и получил квалификацию (как значилось в дипломе) «философа, преподавателя марксистско-ленинской философии и обществоведения», деканом философского факультета вышеозначенного университета был Ю. В. Перов. Он мне вручал диплом и, как тогда выражались, путевку в жизнь. Значимость данного события в жизни всякого очевидна: ностальгическая романтика «пересечения порога взрослой жизни» многократно и многообразно описана-пропета. И хотя ранее мне приходилось не один раз уже переступать этот символический порог, но окончательно распрощаться с «ученичеством» довелось лишь в то лето 1987 г. Это был действительно «последний и завершающий этап». Пройдя за два летних месяца недолгий путь от студенческо-ученической скамьи до преподавательской кафедры, очутившись на том месте, на которое ранее «с другого берега» то с любопытством, то с иронией, то с восторгом взирал многие годы, невольно «призадумался» об этом самом месте. Комплекс сюжетов вертелся вокруг символической позиции Учитель

Учителей было много: учили ходить, держать ложку, говорить, писать, думать и, самые последние по времени, учили профессии, тому, чем занимаешь сам уже более 15 сезонов. Конечно, не один раз довелось слышать присказку: «В университете не учат, но учатся. Учителя — в школе, здесь — преподаватели, т.е. «дающие предмет» тем, кто того желает!». Но — лукавство все это: и в университете «учат жизни» не в меньшей степени, чем в

предыдущие периоды. Конечно, через профессию, по-иному, чем в школе и в семье. Между тем, позиция «Учитель» здесь также имеет (или уже только имела?) принципиальное значение. Именно как к Учителям мы относились ко всем преподавателям факультета в пору студенчества, и, как мне кажется, они вполне соответствовали этому статусу.

Ю. В. Перов стоял во главе университетских учителей. Образно и не совсем, может быть, корректно выражаясь — но речь же о нашем, тогдашнем, восприятии! — Учитель Учителей, или «Большой Учитель» — Декан. Принципиального значения, повторю, не имело, что нам он не читал никаких курсов. Его символическая значимость составлялась теми выбросами смыслов в эйдетическую зону, что откристаллизовались (сразу после, когда сам встал за преподавательскую кафедру) как акцент, как личная, индивидуальная доминанта, наконец, как исходящая из этого центра-фокуса традиция наследования, к которой ты приобщен, и которой ты ограничен. Ю. В. Перов был милостивым и демократичным деканом. Однако, в нас он рождал не только любовь и доверие, но и «мобилизующую внимание» / «подтягивающую шаг» тревогу: столь высок и недосягаем статус, столь непогрешим авторитет. Не Юрий Валерианович был тем первым впечатлением от слова «Декан», что легло в основание нашей настороженности. Его предшественник на этом посту стал причиной «страха и трепета» (величественный проход А.А.Федосеева по факультетскому коридору вызывал в нас, первокурсниках, «священный ужас»). Ю. В Перов смягчил смысловую точку, но «благоговейность» осталась неизменной. Благоговейность перед учителями, перед теми, кто «сформовал» и «вывел в жизнь». И, как следствие, неустранимая в любой, даже самой задушевной ситуации, установка на непреложность соблюдения/воспроизведения истины Дистанции.

Конечно, то, что сразу, тут же, без оглядки и разбега, пришлось «плюхнуться» на преподавательское кресло, обострило восприятие: всплеск благодарности, осознание истинности преподанных уроков, ранее, в студенчестве, обычно отвергаемых (черт возьми, правы были!), раздумчиво-печальные, всегда запоздалые сожаления — сколькому недоучились («Ах! Кабы знали мы, кабы ведали, не гуляли бы, не болтали бы! На девиц, раскрыв рты, не глазели бы, а все слушали, да писали бы!») А еще, ясность очерченных пределов и осознаваемая нормативность обустройства этих пределов, вплоть до «неукоснительности регламентов» в сечении Учитель-Ученик. Это — уже из личного опыта, из последующей личной практики, которая — при эйдетической проекции собственных желаний — и составляет «штрафной реестр» тобой, увы, «недоданного» (в позиции Ученик) и тобой же, пока к счастью, «недополученного» (в позиции Учитель): уважение, внимание, понимание, наконец, снисходительность.

Расхожая поговорка «учителя говорят нами» в данном случае проявляет не только векторы преемственного скольжения, ту априорную программу, которую ты реализуешь в своих топографических развертках, но и необходимость фиксации этой установки, а также неизбежность ее символического упорядочивания при помощи определенных персонифицированных точек-образов. В последующем, при ретроактивных умозрительно-воспоминательных пробросках, как раз Ю. В. Перов в «личной эйдетики» стал началом целой веренице разнообразных наслоений, функционирующих в режиме «Системы Конденсированного Опыта» (по С.Грофу), которые сплетаются в общую смысловую композицию «твоего пребывания на своем месте», того, что ты можешь, должен или смеешь делать/не делать. И хотя стараешься продолжить свое обучение и сейчас, уже в большей степени у «своих учеников» (варьируя развертки, расширяя репертуар «обучающих полей»), чем у «своих учителей» (строго следуя формально-реальной традиции наследования), тем не менее однажды заданная интонация, а значит и «отношение к», остаются неизменными.

Общественное

Юрий Валерианович Перов знает о философском факультете все. Об его прошлом, настоящем и, я не сомневаюсь, будущем. Без преувеличения можно утверждать, что едва ли кто другой на факультете осведомлен об «организации философского труда» более, чем юбиляр. Излишне добавлять, что своими, поистине фантастическими, знаниями он делится щедро, предупреждая многие, возникающие от неосведомленности (или от нежелания дать себе труд осведомиться?), недоразумения. Коллегами это расценивается как должное (хотя, по сути, это не более, чем одолжение), как жест — скорее всего, им же и установленный — профессиональной этики. Однако, не на «консультационном бескорыстии», которым беззастенчиво пользуется весь факультет, хотелось бы остановится. А на другом аспекте осведомленности Ю. В. Перова в повседневно-конститутивных процессах «философской жизни» хотелось бы заострить внимание. Аспекте, гораздо более, на мой взгляд, сущностном, принципиальном, по отношению к которому поверхностная череда дел-мероприятий-проектов-ситуаций-контекстов — не более, чем подручный фонд наглядных иллюстраций. А именно, смысловые акценты (моего собственного) эйдетического пространства в сечении общественного устроения как такового, спроецированные на «один, отдельно взятый факультет». И в этом ракурсе Юрий Валерианович для меня тоже — фигура «знаковая»: символический стержень, на который нанизываются другие опыты и впечатления.

В «Досье», предваряющем одну из публикаций Ю. В. Перова в журнале

«Санкт-Петербургский Университет», говорится: «... 40 лет на философском факультете Санкт-Петербургского (Ленинградского) университета. Был студентом, аспирантом, ассистентом, доцентом, деканом, профессором....» Можно было бы добавить: заместителем декана, заведующим кафедрой, председателем диссертационного совета и т.д. Кажется, нет такой административной/учебной/методической/научной структуры (комиссии) на факультета, в которую не входил бы и не входит Юрий Валерианович. Причем, он не просто числится всегда торжественно отсутствующим «свадебным генералом», но реально является активным и вдумчиво относящимся к делу работником. Таким образом, Ю. В. Перов за долгие годы прошел по всем тем «степеням различия», из которых слагается единый административно-научный ансамбль — философский факультет, живая и развивающаяся структура.

И это, как мне кажется, чрезвычайно важно. Нет такого закоулка в общем устроении «философской жизни», который оставался бы для Юрия Валериановича неведомым, неопробованным, «непрожитым» изнутри, непрочувствованным в своих и индивидуально-неповторимых, и обобщенно-схожих чертах. Мастер-режиссер, безусловно, должен познать «на собственной шкуре» (изнутри), каким образом составляется-складывается, разворачивается-сворачивается, разлагается и слагается творение. Иначе говоря, чтобы быть специалистом — властелином и Богом одновременно — необходимо четкое осознание пределов, в нашем случае — пределов общественных — осваиваемой области. Как в их совокупном образном выражение (единая композиция), так и в их различенной, дискретной, элементарной разрозненности. Мне кажется, Ю. В. Перов обладает таким знанием-чутьем тех допустимых пределов деривационных отклонений, которые еще не влекут за собой тотальное повреждение структуры и, соответственно, чреваты «утратой имени». Знания же Юрия Валериановича, как уже отмечалось, — не просто пассивное калькирование беспрерывно происходящих в жизни факультета мутаций. А стратегия, метод и, одновременно, активные действия по «исправлению имен», когда возникает нешуточная угроза имяутраты, когда, порой незаметная, грань между «еще» и «уже» пропадает, теряется в сутолоки повседневности и, как следствие, возникает риск погрузиться в хаотическую сумятицу или превратиться в другое, т.е. стать презентантом других имен. Да простят мне выспренний тон, но иначе как Великим Охранителем Великодержавной размерности Философского факультета я назвать юбиляра не умею. В «функциональном» отношение — это и почетно, и ответственно, и... неблагодарно. Ибо сюсюкающая и улыбчивая мягкотелость, срывающая бравурные аплодисменты, как раз и ведет к самой страшной утрате — утрате имени. Для удержания же имени (студента, аспиранта, ассистента, заместителя декана, доцента, члена диссертационного совета, наконец даже имени «философс-

кого факультета») необходимы и строгость, и суровость, и непреклонность, а это, знаю по собственному опыту, всегда дается с огромным трудом. Всегда оставаться добрым и отзывчивым легче. Суровость и непреклонность, когда они необходимы для/ради Охраны Владений, — крайне «энергетически-затратные» свойства.

Вероятно, именно эта черта Ю. В. Перова у нас, у студентов поры его деканства, и не позволяла, при всем подчеркнутом демократизме и очевидной «простоте общения» Большого Учителя, даже помыслить о каком-либо сокращении дистанции между занимаемыми нами полюсами-пространствами. Мы знали, , что к декану-Перову мы можем обратиться с любыми проблемами. (Это чувство доверия к «начальствующим над тобой» сохранилось до сих пор) Не сомневались, отнесется с пониманием, сочувствием, подскажет и поможет, встретит не суетливо-хлопотливо — просто и ласково. Но лишь тогда, когда нет реального риска «утратить имя», когда сохраняется хоть какая-то возможность его, имя, спасти, остаться в пределах заявленного и презентированного состояния. Но как только риск превышает допустимые пределы — а Ю. В. Перов, повторю, имеет на это феноменальный нюх, — как только спасать уже становится нечего, так — никакой пощады: непреклонность устанавливает справедливость.

Социальное обустройство (любого уровня) — дело хлопотливое. И, что самое неприятное, все время требует наблюдения, беспрестанного курирования, повседневного рутинного осмотра и исправления-налаживания. Причем, как невозможно установить раз и навсегда один и тот же регламент в виде «зазубриваемых и неукоснительно соблюдаемых уставов», так и — предаться спонтанному вдохновенному порыву. Лавирование между «удержанием незыблемых границ» и их постоянным «переносом на новое место» — задача архисложная. Понимание того, что лишь при неукоснительности воспроизведения традиции наследования (в плоскости общественного устроения) допустимы и возможны вариационные развертки — это тоже от Юрия Валериановича.

Профессиональное

Юрий Валерианович Перов на протяжении многих многих лет является заведующим кафедрой истории философии. И это тоже знаково-символически откликается в самых разнообразных эйдетических полях, схватывается как безусловный смысловой акцент.

Во первых, кафедра истории философии по количественному составу — самая большая на факультете. Во-вторых, для меня еще со студенчества было очевидно и с тех пор мое мнение на сей счет не изменилось, что история

философии является профилирующим предметом, и должна таковой оставаться/считаться вне зависимости от того, на каком поддисциплинарном философском поле студент-аспирант узко-специализируется. Все пять лет, что длилось обучение на факультете, нам читали историю философии в ее последовательном, поступательном, хронологическом движении. Минимум — 4 часа в неделю. Иногда, например, когда прибавлялись разделы по истории русской философии, — более (6-8). Я не говорю о специализации «история философии», но о всех тех, кто прикреплялся к другим кафедрам философского отделения. Как я теперь понимаю, такое обилие в учебных программах историко-философской проблематики — роскошь, профессиональная роскошь, которой, к сожалению, сегодня лишены новые поколения студентов-философов Большую часть историко-философских курсов читали преподаватели кафедры, которую возглавляет Ю. В. Перов. Закономерно, что в личной эйдетики историко-философская доминанта — стягивающая все профессиональное пространство — персонифицировалась в облики «шефа» кафедры.

Установка (может быть неверная), что вся философия последовательно разворачивается в череде ее исторически-сменяемых манифестаций, а значит, может быть представлена во всем блеске/полноте своих процедурных, предметных и символических выражений через прочерчиваемую через века традицию поступательного наследования, затем не один раз подтверждалась. Причем, самым «забавным» образом. Когда директивно была отменена марксистско-ленинская философия и в номенклатурном госстандартном перечне ВУЗовских программ осталась просто философия, что, естественно, вызвало замешательство в «многомиллионных рядах» преподавателей философии высших учебных заведений России, то самым убедительным заместителем марксизма-ленинизма стала именно история философии. Тоже самое, хотя и не в столь откровенно гротескной форме, произошло практически со всеми подфилософскими дисциплинами: марксистско-ленинскими эстетикой и этикой, научным атеизмом, историческим и диалектическим материализмом и пр. (Кстати, только две кафедры на философском факультете — кафедра логики и кафедра истории философии — при смене социальной конъюнктуры сохранили свои названия. И опять — символический «росчерк») Да, безусловно, и сразу после краха социалистической системы, и сейчас у каждой философической поддисциплинарии отыскались свои, только ей принадлежащие, сюжеты и темы. Но опыт историко-философской «раскрутки» собственного предмета — как стратегическая предустановка, как метод артикуляции, как способ схватывания и презентирования, наконец, как непогрешимая система аргументации — почти всегда присутствует. Поэтому, лозунг «Все мы вышли из истории философии!» — не пустое дежурное восклицание, и не жеманный книксен в сторону кафедры, которую возглавляет Ю. В. Перов, но

констатация незыблемости и фундаментальности культивируемых здесь предметных полей, ограняющих-ограничивающих все остальные философские дробления-отвевления.

Хрестоматийный лозунг — «история философия — хребет философского знания», — оборачивается и еще одной стороной. убежище, спасающее в любую непогоду и страхующее от любого «повреждения» (профессиональной «имяутраты»). Боже, сколько раз, когда не хватало ни ума, ни таланта, ни просто начитанности, в критическую минуту приходилось хвататься за спасительную соломинку «уже сказанного» (и благодаря суровости университетских преподавателей зазубренного чуть ли не наизусть), функционировать в «режиме ретрансляции»! Уверен, что все, подвизающиеся на данном поприще, постоянно и с успехом использовали тактику «историко-философского запроса». Она, тактика перманентного сличения каждого шага с постулированным как (историко)-философский дискурс, и сопрягает, связывает, сочленяет, не дает распасться весьма разнообразным профессиональным подразделам, она и производит ценнейшие процедуры идентификации, удостоверяя/не удостоверяя притязания на «философское имя». Т.е. очищает профессиональные просторы от засоряющих шлаков.

И еще на один момент, свойственный и всей кафедре и ее заведующему, хочется обратить внимание: ясно осознаваемая необходимость следование магистрали, неукоснительность ее многократного скандирование/воспроизведение, в максимально аутентичном виде, в каждом новом цикле, в каждом вновь приходящем поколении студентов. Другими словами — целенаправленная консервация традиции, традиции историко-философского наследования. Можно дискутировать, насколько таким образом прочерченная историко-философская магистраль адекватна историческим и культурным контекстом, извлекать иные опыты и линии поступательного движения, выкликать выкликать концептуальный и персональный набор, т.е. вести дебаты относительно «субстраного наполнения» или вообще о правомерности каких-либо сквозных линий. Однако, важнейшее, думается, состоит как раз в другом: в эйдетическом образе принципа консервации (консерватизма) как такового, в эйдетической программе, требующей сочленения, наследования, связи; в конце концов — в эйдетической потребности обрести ту связь, что станет и хребтом, и убежищем. Отсюда, некая «монотонность», повторяемость: одни и те же авторы, тексты, проблемы, сюжеты, выводы, цели.. В общем, сама я процессуальность повседневной «предметной жизни» кафедры — метафора и дисциплины (истории философии), и приемов ее представления-обладения: не шоу, не «завлекушки», но серьезная, скрупулезная, а потому и нудная работа-дрессура. В конце концов, «один раз» это надо выучить! Тренинг, необходимый любому профессионалу.

Повторю, именно присутствие историко-философского стержня позволяет в угаре залихватского порыва не соскользнуть, не «переусердствовать» и даже самый интригующий разворот отвергнуть, если он приведет к тому, что профессиональный «философский топос» выскользнет из-под ног.

Идеологическое

И последнее — самое болезненное. Для меня болезненное. Слов нет: для того, чтобы «танцевать» нужна «печка». Чтобы «размывать пределы» необходимо, как минимум, наличие/осознание этих самых пределах. Устойчивая печка или ясные границы. Но танцевать-то, или, лучше сказать, ползать — в отпущенных тебе Богом пределах — приходится самому. Самое прискорбное, что все эйдетические поля-смыслы — личные, общественные, профессиональные, — пронизанные мощной скрепой (персонифицировано выражаемой как «Ю. В. Перов»), ни к чему в реальных жизненных проективных пробросках не принуждают. Это — и проклятие (как хорошо было бы всегда иметь водителя-учителя, администратора-страховщика, профессионала-указателя «на каждый шаг», иными словами «Как сладостно быть рабом!»), и благо (о преимуществах свободы столько уже наговорено!). Я не имею в виду ницшеановское «превосхождение», преодоление пределов: на это нет ни сил, ни времени, ни таланта. Да и — как внушает все та же историко-философская традиция — бесполезно: система «схватит (уже схватила) и перемелет». Не порыв, но более скромное — простой шаг! Самостоятельный! Но и он сопряжен с трудностью, которую китайцы метафорически выражают в виде предков, восседающих на плечах потомков. Родителей-прародителей ты обязан нести, но как они затрудняют твой собственный ход!

Символической вершиной эйдетического комплекса «Прародители», которых «несешь на своих плечах» и которые ой как утяжеляют «твое ползание», также является Юрий Валерианович Перов.

На этом можно завершить недолгое и, надеюсь, не слишком нарвоучительно-нудное описание тех смыслов, которые во мне персонифицированы в образе Ю. В. Перова — Учителя, Общественного устроителя, Профессионала. Они-то, эти смыслы, и подвигли сесть за компьютер, отозваться на во всех отношениях знаменательное событие. Ведь юбилей — повод задуматься и тем, кто окружает именинника. Бесконечно высоко стоящий Учитель, благодаря дистанции ставший символом, пронизывающим и структурирующим все интимно-близкое; эталонный Общественный устроитель; маркер профессиональной регламентации… Амбивалентные полюса смыкаются в понимании,

что как раз Инаковость и одаривает субъективным, казалось бы ничем не подкрепляемым в реальности, ощущением близости.

А еще, зависть к спокойствию юбиляра — его мудрости: как бы ты ни разворачивался и не проклинал границы, все равно они — в тебе, и никуда от них не убежишь, как не убежишь от своих Учителей, от своего Места, от своей Профессии!

Хосе Ортега-и-Гассет (1883-1955). Искусство и массовая культура в XX веке

Э. В. Соколов

1. *Портрет философа*

Хосе Ортега-и-Гассет родился в Мадриде. Его отец — известный журналист, либерал — стремился привить сыну любовь к литературе и философии Как и его братья, Ортега закончил иезуитскую гимназию в Малаге. Уже в юности он проявил блестящие способности. Пережил религиозный кризис. Увлекался романтиками — Ренаном, Ницше. Страдал от ощущения испанского провинциализма и после окончания мадридского университета отправился в Германию. «Я понял, — писал Ортега, — что моя Испания должна впитать немецкую культуру или хотя бы проглотить ее». Ортега слушал философов в Берлине, Марбурге, Лейпциге. В 1910 году, вернувшись в Мадрид, он становится профессором метафизики Уже первые сочинения: «Размышления о Дон-Кихоте» (1914), «Испания со сломанным хребтом» (1922), «Тема нашего времени» (1925) выявляют культурологическую доминанту творчества Ортеги. Философия, социология, публицистика, этика и эстетика образуют в его статьях неразделимый сплав. Ортега поддерживал социалистов, выступал против монархии. С начала испанской войны он оказывается в изгнании: сначала живет в Париже, потом в Аргентине и только в 1945 году возвращается на родину. Ортега был представителем «поколения 1898 года» — молодой испанской интеллигенции, стремившейся европеизировать Испанию, выразить испанский гений в современной мировой культуре. Произведения Ортеги, особенно «Восстание масс» (1930), «Дегуманизация искусства» (1925) содержали новую трактовку кризиса европейской культуры. Они получили широкий резонанс. Ортега умер в Мадриде 17 октября 1955 года. Альберт Камю назвал его «самым великим европейским философом после Ницше».

По складу ума Ортега был философом-публицистом. Его живая речь — устная и письменная — обращена к широкой аудитории. Его мысль полемична, диалогична, сочетает в себе европейскую выучку и испанскую эмоциональную раскованность. Ортега учился у неокантианцев, прошел школу философии жизни и в итоге выработал оригинальное экзистенциальное миро-

воззрение. Его считают предшественником Хайдеггера и Сартра, продолжателем Зиммеля. Он открывает темы массовой культуры и дегуманизации искусства, развитые впоследствии Канетти и Элиотом. Творческая манера Ортеги сочетает в себе вкус к диалектике, тонкую социологическую интуицию, развитое эстетическое чувство, страстную приверженность к темам своего времени.

По типу философствования, по осмыслению жизненных целей, Ортега — очень «русский» философ. При чтении его произведений возникают ассоциации с Бахтиным, Флоренским, Бердяевым. За десять лет до выхода книги Бахтина о Достоевском Ортега пишет о диалогической природе романа; подобно Флоренскому заботится о художественном выражении своей мысли, и говорит о влияние творения на своего творца. Бердяевская мысль о спасении мира в чем-то напоминает призыв Ортеги к преодолению пропасти между человеком и культурой, разверзшейся в XX веке.

2. *«Рацио-витализм» как философия жизни и истории*

Философию Ортеги называют «рацио-витализмом» или «перспективизмом». Первый компонент этой философии — разум, как продолжение жизни.

Ортега доводит до логического конца критику чистого разума, начатую Кантом. Разум, по его мнению, не есть только мышление. Разум всегда эмоционален, мотивируется конкретными целями и обстоятельствами. Глубоким мотивирующим слоем личности является характер человека, формируемый эпохой. Он играет решающую роль в способе философствования. В Греции философствовал человек военный и политический. В Средние века — христианин, стремящийся угадать Божественный Замысел. В Новое время философом намеревался стать ученый, исследователь природы. Но его вытеснил буржуа, представленный типами предпринимателя, инженера и адвоката. На их основе возникают научные дисциплины — экономика и юриспруденция. Сегодняшний мыслитель утрачивает военные, то есть «мужественные», а также политические и христианские, мотивы философствования. Философский разум становится гигантской проекцией буржуазной души, с ее критицизмом, расчетливостью, эмпиризмом и прагматизмом. Будущее философии представляется Ортеге мрачным, если принять во внимание выход на арену истории массового человека, который презирает «умствование» и заменяет его «прямым действием», проще говоря, силой.

Помимо социальных мотиваций разума Ортега указывает также на национальные. «Северная душа» (немцы, англичане) отличается ясностью, замкнутостью, очевидностью мысли и собственного «я». «Южная душа» (испанцы, итальянцы, французы) характеризуется общительностью, социальностью, опорой на обстоятельства жизни. Философ-испанец видит мир, как состоящий из живых личностей, взаимодействующих друг с другом, и сам находится в центре этого мира. Каждый человек имеет свою перспективу жизни, свой «спектр мотиваций» и философствование для «южных людей» оказывается не наукой, а осмыслением личных перспектив, частью и продолжением жизни. Ортега приходит к понятию «жизненного разума», в котором актуализируются потенции и стремления зрелой личности.

Второй компонент — свобода философствования. Каждый человек — философ «по природе». Философия — не профессия. Она есть сама жизнь, которая нуждается в философии для того, чтобы «выйти» в общество, в природу, в культуру, отталкиваясь от «обстоятельств». Эти обстоятельства у каждого свои. Они «неотчуждаемы», (как неотчуждаемы, скажем хромота, талант, национальность, возраст, темперамент). Находясь в «центре обстоятельств», человек свободен определить свой путь среди них.

Третий компонент — человеческая жизнь. Там, где жизнь и разум слиты воедино, жизнь освобождается от авторитетов, традиций, догм. Философствование становится «подлинным бытием». Жизнь, казалось бы, дана нам. Но «войти в жизнь», жить полнокровной жизнью — это великая задача, которую каждый решает по-своему.

Четыре «шага» делаем мы, вступая в «поток жизни».

Во-первых, осознаем себя, свою жизнь в ее радикальной обособленности. Каждый человек — одинок. Честно, трезво, спокойно увидеть себя изнутри, осознать свое одиночество — наша первейшая обязанность.

Во-вторых, Я открываю «тебя», «Другого», вступаю в контакт с ближним. Жизнь «Другого» — всегда чужая, странная и даже чудовищная. Для меня чужая жизнь это и «обстоятельство», и цель, и фактор судьбы. Преодолеть чуждость Другого, вступив с ним в контакт, наша вторая обязанность.

В-третьих, я должен принять жизнь Другого, как мою проблему, разрешимую только исходя из моих внутренних возможностей и обстоятельств. Другой — не вещь, не объективный феномен, но и не «я». Я с ним борюсь, подчиняюсь ему, властвую над ним. Жизнь — непрерывный диалог с Другими, придать смысл и форму этому диалогу — третья обязанность.

В-четвертых, я должен достигнуть живого соучастия с Другим. Это — путь Любви, Дружбы, совместного творчества, но также и ненависти, ревности, которые иногда возникают между близкими людьми. Полное единение с Другим — невозможно. Но и отказ от соучастия — равносилен духовной смерти.

Такова «экзистенциальная диалектика». Суть ее в том, что каждый человек есть замкнутый мир, монада, существующая среди других таких же монад. Человек не может ни полностью замкнуться в себе, ни полностью раствориться в других. Колебания между двумя этими крайностями, пребывание в борьбе и душевном сближении — в этом — судьба человека. Диалектика характеров, обстоятельств, свободных решений составляет драму жизни, не имеющую конца

Четвертый компонент философии Ортеги — познание истории. Человек не имеет природы, но имеет историю Он включен в историю не только в качестве социального субъекта, но, прежде всего, экзистенциально. Не жить в истории, не мыслить исторически — значит, не быть человеком.

Что такое история? Это — не хронология событий, но и не метафизика. Не существует независимого от человека «проекта» или плана истории. В истории взаимодействуют постоянные и переменные величины, но все они связаны с человеком, с его решениями и опрометчивыми поступками, с борьбой, победой, поражением. История есть непрерывное перетолковывание старых и вновь открываемых фактов. Цепь таких истолкований образует историческую науку. Ее главный предмет не факты, а «смыслы» вещей. Смысл присутствует в человеческой жизни, но не в вещи. Только человеческая жизнь представляет интерес для историка. История — это усилие разума и воображения, направленное на то, чтобы воспроизвести прошлое в настоящем и настоящее перевести в прошлое. Наука и жизнь сближаются и даже отождествляется в мыслящем, оценивающем, историческом разуме. Разум меняется вместе с эпохой. Поэтому в истории человек постоянно встречается с самим собой.

Отчуждаемый от прошлого временем, человек в искусстве, науке, путем философствования сближается со своими предками. В истории ощущается и некая устойчивая доминанта, которой трудно подобрать определение. Это не прогресс, не регресс, не овладение силами природы, но, скорее всего, расширение и углубление воображения. Преступления и великие подвиги совершались не из-за материальной нужды. Все значимое в истории невыводимо из каких-либо физических или биологических законов. История в целом есть плод воображения. Спонтанное вдохновение и мощная фантазия творческих личностей — вот источники главных достижений культуры. И превращение бессвязного конгломерата событий в осмысленный поток исторической жизни — также есть дело воображения. Воображение — самый мощный онтологический пласт исторической жизни.

В свете сказанного, Дон-Кихот, которому посвящена одна из первых программных работ Ортеги, вовсе не смешная и жалкая фигура, какой она представляется некоторым. Это самый значительный человеческий образ, созданный испанским гением. Он воплощает в себе великую жажду ясности, тоску по идеалу. Дон-Кихот — провозвестник будущего. Он утверждает ценности, которые большинство даже не осознает. Чтобы воплотить идеал в жизнь, нужно в него верить. Перед лицом хаотического бытия человек должен быть не зеркалом мира, а источником творческого огня, вдохновения Дон-Кихот — лучший символ испанской, да и общечеловеческой культуры. Чтобы понять культуру, нужно понять Дон-Кихота.

Жизнь — общественная и личная — дана нам в виде совокупности обстоятельств. «Сжатие» суммы обстоятельств в осмысленную картину — в этом состоит философствование, да и всякое другое творчество культуры. Полученная из прошлого культура служит, согласно Ортеге, лишь почвой, материалом для подлинного культурного акта. Его суть — извлечение смысла, логоса из объекта. Унаследованная от предков культура ценна как инструмент. Она вооружает нас для новых свершений. Дон-Кихот отвечает за свои обстоятельства, бросает вызов устоявшимся представлениям. «Донкихотство» — это подлинная культура. Многострадальный идальго уже три столетия бродит по миру, надеясь что кто-нибудь, наконец, его поймет.

Чтобы по достоинству оценить Дон-Кихота, а вместе с ним и самого Ортегу, нужно отбросить вымученные стандарты, научности и настроиться на эстетический лад. Мы должны понять простейшие и фундаментальные вещи, которые чаще всего ускользают от нашего внимания. Ортега редко обращается к богословским источникам, и, по всей видимости, мало озабочен вопросами веры. Но для него значимо христианское разграничение глубины и поверхности. Поверхность — это, например, лес. Лес благодетелен, серьезен, мудр. Он наполняет тело здоровьем, душу — радостью, рождает чувство бесконечных возможностей.

Лес состоит из множества деревьев, но мы видим обычно лишь некоторые из них, да и то с одной стороны. Таково и наше представление о жизни, о культуре. Мы хотим познать глубину. Это правильно, это хорошо. Но глубина дана лишь через созерцание поверхности, конкретных обстоятельств жизни. Созерцая историческую «поверхность», мы должны принять во внимание и художественные образы, рожденные в это время, и быт, и философию, и реальные человеческие действия.

При синтезе этих элементов, создавая образ эпохи, мы наталкиваемся на многозначительный парадокс: тексты книг и произнесенных речей часто несоизмеримы с действительностью, они ее маскируют или фальсифицируют. Зато поступки и взаимодействия конкретных людей, если пустить в ход воображение, позволяют увидеть множество ярких цветных вспышек в ночи времени. Их нужно понять, расставить по местам, исходя из жизненной перспективы эпохи. Народы, культуры, социальные классы живут своими жизненными проектами. Именно их надо реконструировать в первую очередь, а не материальные условия жизни.

Воспроизводя мотивы философствования Платона и Лейбница, Ортега считает лучшим началом идею, согласно которой Вселенная состоит из бесчисленных живых миров, каждый из которых стремится реализовать свою идеальную цель. Высшее место среди этих миров занимает человеческая личность. Она является главной темой Ортеги. Личность — это зрелый человек, призванный к тому, чтобы принять «свои обязательства», вжиться в свою судь-

бу и «перевести необходимость в свободу» с помощью разума, воображения и действия. Время, общество, человеческое окружение, место куда нас забросила судьба — все это следует принять в свою экзистенцию и выработать, исходя из нее, свой «жизненный проект».

Сущность человека не сводится к разуму. Несостоятельно и мнение Гете, любившего повторять, что «сначала было дело». Разум и действия слиты воедино в «жизненном проекте», который человек открывает, опираясь на все способности души и трезвое понимание обстоятельств. Разум развивается на исторической и экзистенциальной основе и призван организовать жизнь. Нет мирового или коллективного разума. Есть разум личности, действующей в потоке жизни. Каждый индивид — часть своего поколения, имеющего общий духовный горизонт, проблемы, верования, способ мышления.

Ортега предлагает различать идеи-верования и идеи-изобретения. Верования — это «наше молчаливое наследие», они составляют «каркас нашей жизни». Можно сказать, что мы сами и есть наши верования. Что же касается идей-изобретений, то они — плод нашего интеллекта. Это мысли, возникающие в уме по разным поводам, частью не получающие развития, рождаемые умом. Это еще не верования! Более того: мы часто не принимаем всерьез собственные мысли, чувствуя, что рискованно жить по «своему уму». Традиция — более надежна.

Предвосхищая Хайдеггера, которого часто считают «пионером» экзистенциализма, Ортега, говоря о верованиях, имеет ввиду не врожденные идеи, «предстоящие» разуму в виде идеальных объектов, а идеи, изначально включенные в саму ткань сознания. Эти идеи определяют направленность, тональность, богатство мышления. Мы «пребываем в уверенности», то есть, живем в своих «идеях-верованиях». Каждый момент жизни есть решимость, усилие мысли, опирающейся на множество верований.

Бывают эпохи, когда противоречивые верования сталкиваются в умах одного или двух ближайших поколений. Причиной этого являются не сами идеи, которые часто, даже будучи противоположными, мирно уживаются друг с другом. Причиной служат столкновения социальных сил — повороты истории, «вихри», образуемые в глубине жизненного потока.

«Великое смятение умов» в XX веке произошло на почве «восстания масс», «обильного интеллектуального урожая», а также увлечения самим процессом изобретения идеи.

Реальная жизнь сегодня часто противоречит нашим идеям. Великолепные, хорошо продуманные конструкции идеального общества встречаются с иронией. В традицию прошлого — тоже не верят. Нет больше «точки опоры» для ума. Там, где она была, мы встречаем пустоту. Нас одолевают сомнения.

Однако, сомнение — не есть лишь методическая пауза в логической цепочки размышлений. Сомнение — подлинная и постоянная почва, на кото-

рой мы трудимся в поте лица. В сомнении тоже «пребывают», как пребывают в верованиях. Хотя, это — тяжкое пребывание. Оно сродни чувству, когда мы во сне падаем в пропасть. Мы верим нашему сомнению больше, чем нашей уверенности, потому что оно — необходимый инструмент работы с идеями. Сомнение — текущая мыслительная реальность, которая вторгается в «прорехи» между верованиями. В сомнении человек начинает думать, воображать. Пока он твердо верит, он не склонен пользоваться интеллектом, ведь интеллектуальное усилие — тягостно. Цель мыслепорождения, изобретения идей — в том, чтобы подвергнуть критике, анализу нестабильный, двусмысленный мир и заменить его на прочный, ясный и недвусмысленный.

Человеку не дано никакого «готового бытия». У нас нет предопределенного и хорошо «свинченного» обиталища. Человек должен постоянно конструировать новые миры и выбирать из них «истинный». Научный мир, как подчеркивает Ортега, есть лишь «частный случай фантастического». У математики одни корни с поэзией: обе связаны даром воображения.

Бывают точные фантазии. Правда поэзии оказывается иногда сильней правды жизни. Главная истина жизни открывается не наукой, а поэзией, философией и религией. Политика больше может почерпнуть из эстетико-гуманитарной сферы, нежели из науки.

Мировоззрение формируется эпохой и умирает вместе с ней. История — кладбище вымерших идеалов и верований. Едва ли возможно извлечь из их пестрой массы одно, единственно верное.

В работах Ортеги просматривается морфология культуры, близкая к шпенглеровской, предвосхищающая эпоху постмодерна. История культур — это история великих людей и великих иллюзий. Смысл истории не в «возрастании суммы добра», не в становлении социальной справедливости, а в духовном творчестве, которое представляется Ортеге уделом избранного меньшинства, благородных чувствительных умов, способных понимать и принимать «вызовы» истории.

3. *Искусство и наука как разделы культурологии*

Каждая из форм сознания — будь то искусство, религия, наука или философия — опирается на все составляющие жизненного разума (мышление, воображение, интуиция, память и т.п.) Но каждая из форм специализируется в соответствии с традициями народа и проблемами, которые встают в ту или иную эпоху. Познание принято считать задачей науки. Ортега же отмечает, что наука, достигнув успехов в познании природы, мало что смогла сказать о человеке. Наука опирается на методы естествознания, а они — неприменимы к человеку.

Попытки ученых предвидеть ход истории, создать модель идеального общества, совершенный кодекс морали и эффективную систему управления — потерпели крах. Человека пытались рассматривать как вещь среди вещей.

А человек — это Личность, микрокосм Вселенной, субъект, обладающий максимальной свободой. Он не имеет природы. Его жизнь — драма и история. Познание человека и культуры более эффективно, если оно осуществляется искусством, а не наукой. Познание культуры есть историческое созерцание, «портретирование» эпох и исторических личностей.

Наука — выработка определений. Она стремится уйти от культурной реальности и «успокоиться», создав логический ряд понятий. В науке важны не вещи в их своеобразии, а согласованные гипотезы и представления.

Назначение искусства прямо противоположно. Оно стремится уйти от понятий, вжиться в реальность, достичь самих вещей, рассматривая их с разных сторон и не заботясь о логике. Двигатель искусства — чудесная жажда видеть. Во всем, что касается познания культуры, истории, человеческой жизни — наука уступает искусству.

Наука с ее логическими и опытными стандартами не отражает всей сложности взаимоотношений людей с природой и друг другом. Отношений, противоречивых по сути и открывающихся уму лишь с помощью воображения. Природа — царство стабильного, вечного. Она изменчива лишь на видимой своей поверхности и служит подходящим предметом для науки, жаждущей открыть закон и необходимость. В истории закона и необходимости — нет. Культура — мир преходящий, движущийся, существующий лишь в человеке и через человека. В ней идет свободная игра человеческих и природных сил. Без художественного воображения, интуиции и вчуствования культуру понять невозможно.

В науке владычествует концепция. В искусстве она лишь поводырь, ориентир Интеллект в искусстве имеет лицо выскочки, плебея. Любители искусства и сами художники недолюбливают эстетику — эту, якобы науку, имеющую больше сказать об искусстве, чем говорит оно само.

Эта претензия смешна. Если и должна существовать эстетика, то как часть искусства. Эстетику могли бы построить испанцы, у которых разум теснее связан с чувственно-образными способностями, чем у англичан и немцев. Но эстетика — дело будущего.

Наука ставит своей целью познать мир в его единстве, взаимозависимость всех его элементов. Для науки — природа, дух, человек, жизнь — части единого целого. Но эта главная цель науки недостижима. В этом — трагедия науки, которая рано или поздно исчерпывает себя в любом познании. И вот, на помощь ей, приходит искусство. Оно отбрасывает «мертвые модели» мира, научные методы абстрагирования, обобщения и движется по пути философствующей интерпретации. То, что невозможно описать научным методом в тысяче книг, описывается художественно в одном романе. Прочтя «Дон-Кихота», мы испытываем озарение и можем единым взглядом охватить безбрежный человеческий мир. Благодаря Художнику мы приобретаем дар сверхчеловеческого видения.

Всякая индивидуальность зависит от мироустройства в целом. И только художник способен уловить эту зависимость. Изобразить что-либо на картине или в романе — значит дать изображаемому возможность вечной жизни. И это при том, что лучшая из картин часто бывает худшим из силлогизмов. То есть, картина часто бывает не оправдана в свете общечеловеческого опыта и логики. Конечно, и искусство недолговечно, особенно, когда оно живет за счет зрителя, потакает ему. Классическое искусство со зрителем не считается. Поэтому в него трудно войти, поэтому оно живет уже долгие века.

Главная задача искусства — не изображение конкретного человека, а понимание человека как обитателя земли, космического и духовного существа. Лучше всех она выражена в Книге Бытия. Там речь идет об Адаме в раю. Адам — всякий человек, во всеоружии своих чувств и способностей, никем и ничем не ущемленных. Рай — это открытый мир вокруг нас. Рай — это природа, мир духа и мир истории. В этом мире реализуется человек.

Любой вид искусства имеет свою «сверхтему». Искусства — суть благодарные, чувствительные орудия. Каждое искусство призвано выразить то, что невыразимо иным методом. Каждое соответствует одной из функций души. Подобно оперенной стреле, оно движется по некоторой траектории «в даль времени», меняет стили, жанры, приближаясь к цели.

Рассмотрим живопись. Мазки на холсте — это еще не искусство. Искусство начинается там, где под цветовой поверхностью мы ощущаем мир идеальных пульсирующих смыслов, скрытую энергию духа, которая возбуждает и проясняет то, что дремлет в душе. Картина — система смыслов, переданных через изображение вещей. От смыслов искусства — лишь шаг до смыслов культуры.

Возьмем картины Сулоаги, где изображены испанцы. Мы спорим о том, правильно ли они изображены, задаем вопросы: Что такое Испания? Какова она? Знаем ли мы Испанию?

Пусть говорят, что в подобных спорах мы высказываем предвзятые мнения, предрассудки. Именно в предрассудках и сконцентрирована культура. Логика, этика, эстетика — три таких «предрассудка». Благодаря им, человек возвышается над животным миром, свободно возводит здание культуры, опираясь лишь на заветы отцов.

Культура не есть сумма видимых и осязаемых вещей, строго выстроенных идей. Это мир духа, пространство возможностей, долженствований, оценок, идеальных устремлений, подвигов и преступлений. Она не отвлеченна и абстрактна, а жизненна и конкретна.

Не забудем также, что искусство ищет и изображает не всякую жизнь. Оно стремится выразить прекрасное.

Дойдя до этого пункта, Ортега смело восстает против признанных авторитетов-толкователей прекрасного — Платона и Канта. Эти мыслители, бывшие тонко чувствующими людьми, хотели однако «запрятать» красоту в прокрустово ложе отвлеченной идеи или эстетической теории. Но красота — не идея. Во-первых, существует множество типов красоты: тела, души, мысли, любви, земного уюта и исторического подвига. Во-вторых, красота объемлет все смысловые элементы жизни, в том числе безобразие, жестокость, подлость и вырождение. В-третьих, красота изображаемой жизни концентрирует в себе смыслы исторической эпохи, она обусловлена широтой или узостью взгляда, величием или ничтожеством поступков.

Прогресс культуры состоит не в возрастании суммы вещей, идей или удобств. Он состоит во все более обостренном восприятии — через красоту — не более чем «полудюжины кардинальных тайн» жизни, пульсирующих в глубинах истории.

Как отдельные люди, так и целые эпохи восприимчивы к одним проблемам, но глухи и слепы — к другим. Ни одна эпоха не осознает смысла истории и гармонии в целом. Хорошей иллюстрацией к сказанному может служить философский этюд молодого еще Ортеги «Три картины о вине».

Кто сегодня согласится с тем, что вино — это космическая проблема? В наше мелочное, проникнутое буржуазно-административных духом время вспоминают о вине в связи с проблемой алкоголизма, налогами, вырождением пролетариата. Но задолго до того, как вино стало интересовать тех, кто управляет государством и экономикой оно было … богом! Жизнь представала как чередование голодных, скучных, насыщенных страданиями будничных периодов и кратких праздничных мгновений, когда человека осеняли величественные прозрения и ему казалось, что душа сливается с целым миром. В вине человек соприкасался с сердцевиной бытия. Ягоды винограда казались ему концентратом света и загадочной силы, увлекающей в иную, лучшую жизнь. Природа представала великолепной, сердца воспламенялись, ноги сами пускались в пляс. В именах Диониса, Вакха слышится гомон нескончаемого веселья. Во все это трудно было бы поверить, если бы не картины, посвященные винопитию.

Вот «Вакханалия» Тициана. Есть ли еще хоть одна столь жизнерадостная картина? Ярко-голубое небо, белые облака, холмы, деревья. Мужчины и женщины наслаждаются жизнью: пьют, едят, веселятся и нежатся. Налитое в кубки вино искрится солнечными бликами. Мы видим, как у городских жителей, одолеваемых заботами, скукой, вдруг загораются глаза. С души спадает напряженность. Земля, море, воздух, небо кажутся каким-то праздничным ковром. Люди пьют и верят, что происходящее сейчас — радость, бьющаяся через край, — будет длиться вечно. Осушивший бокал вина становится ясновидцем. Космос открывается ему не благодаря учености, а как мгновенное

постижение великой тайны. Тела обнажаются — чтобы вобрать энергию стихий. Логика мышечных движений усиливается и превращается в танец. Это дух Возрождения, возвысившийся до полного знания и абсолютного оптимизма. Это образ человека, когда он пребывает в божественном состоянии.

И теперь сравним «Вакханалию» Тициана с «Вакханалией» Пуссена. В следующей картине уже нет ничего реалистического. Здесь фавны, сирены, нимфы, сатиры составляют веселую кампанию Вакху. Все человеческое забыто, выведено за пределы праздника. Боги пьют, но не напиваются. Винопитие для них — норма, обычная жизнь. Человеческая цивилизация себя исчерпала. Возрождение закончилось. Оптимистические ожидания не сбылись. Среди людей воцарились скука и бездушие. Пустота жизни компенсируется ровным и неисчерпаемым божественным жизнелюбием. Для человека на празднике нет места: только боги живут и празднуют.

И вот третья картина: «Пьяницы» Веласкеса. Мы видим собранных вместе прощелыг, нерях, бездельников, опустившихся людей. Один вялый, испитый юноша надевает на голову другому босяку виноградный венец. Теперь он будет Вакхом! Глаза у выпивших осоловели. Нелепые улыбки. Расплывшиеся от пьянства лица. Веласкес — великий атеист. Он сметает с холста и богов, и здоровых празднующих людей. Вместо вакханалии мы видим позор и бесстыдство.

Так в картинах на одну и ту же тему проступает духовное содержание трех эпох, выражающих разные состояния культуры. У Тициана — единство природного, божественного и человеческого. Пуссен свидетельствует о времени, когда человеческая радость кончилась. Осталось вспоминать богов, живя в прозаическом мире. И, наконец, Веласкес. Это — «наш» художник. Нет уже ни празднующих людей, ни богов, а есть лишь пьянствующая толпа и администрация, озабоченная проблемами алкоголизма.

Среди художественных форм роман — наиболее близок к культурологии по целям и методам. Вероятно, в будущем огромное большинство романов будет читаться именно как памятники эпохи, как обзоры характеров, нравов, ситуаций, а не как художественные произведения.

Романы быстро устаревают и это дает повод задуматься об особенностях «романного познания» и эстетике романа. Сегодня уже невозможно читать Бальзака, Жюль Верна или даже Стендаля. В произведениях этих писателей слишком много описаний. А суть романного жанра, как мы это начинаем понимать, не в описании, а в живом представлении событий. Даже сюжет, в конечном итоге, мало что значит. Неважно, что происходит. Нам нравится, как герои входят и выходят, сидят и говорят. Неважно, что герои делают. И все важно, поскольку это делают именно они. Роман — непосредственный предшественник и прародитель киносериалов.

Романист должен заставить читателя увидеть романный мир так, как он видит жизнь. Роман начинается там, где кончаются авторские пояснения, где герой вступает в реальный поток жизни и где мы сами, споря с автором, начинаем объяснять, угадывать то, что «в действительности» движет героем. Важным становится уже не то, что сказано и показано, а то, о чем умалчивается.

Роман делает еще один шаг в направлении сближения искусства с реальностью, культуры — с жизнью. Но движение в этом направлении неумолимо приближает гибель романного жанра.

Ортега говорит о кризисе романа. Этому есть, по крайней мере, две причины. Во-первых, содержание романа исчерпывается сравнительно небольшим количеством сюжетов и тем. Все они выявлены. Найти новый сюжет — почти невозможно. Другая трудность в том, что читатель требует все более насыщенного и возбуждающего «романного зрелища». Читательская способность «с лету» схватывать суть происходящего, характеры персонажей — растет. Знаменитые старые романы кажутся сегодня слабыми, вялыми. А новые писать становится все трудней. Любой роман, превосходящий по жанровым достоинствам предыдущий, уничтожает его, а заодно и все остальные произведения того же ранга. Но есть еще и третье обстоятельство.

Наивному читателю, жившему в начале XIX века, было довольно простой схемы-описания, чтобы живо представить любую романную сцену. Тогда способность воображения была еще свежей и сильной, а фактический и сюжетный материал романа был очень ограничен. Сегодня он огромен. Большая его часть читателю незнакома. Его живое воссоздание требует от романиста все более сильного воображения.

Романист, истощив фантазию, начинает эксплуатировать общепонятные «сильнодействующие» сюжеты: любовь, сумасшествие, преступление, сыск, катастрофу. Роман оскудевает, превращается в «чтиво», а читатель — глупеет. Тогда для романиста остаются еще три пути. Первый — сближение с историей и психологией. Трансформация романа, как это показал Достоевский, связана с погружением в психику героя: в его противоречивые помыслы, страхи, надежды. Это уже некий гибрид искусства и науки.

Второй путь — «поток сознания», то, что мы видим у Джойса, Пруста. Здесь драматический пульс произведения почти не прощупывается. Мы попадаем в какой-то застойный мир. От изображения действия романист уклоняется, желая передать лишь атмосферу жизни, «вкус» времени.

Наконец, третий путь — избрание любого, пусть самого бессмысленного сюжета и сосредоточение внимания на мастерстве изображения, на деталях. Это путь дегуманизации искусства, главный с точки зрения Ортеги.

4. *Дегуманизация искусства*

Натолкнувшись на феномен непопулярности новой музыки, Ортега обратил внимание на то, что и в других жанрах искусства наблюдаются тенденции дереализации и депопуляризации. Ортега соотнес их с прогрессирующим расслоением общества на массу и меньшинство. Новое искусство не хочет заниматься просветительством и намеренно сплачивает вокруг себя нонконформистское мыслящее меньшинство, призывая его отъединиться от массы.

Уже со времен Платона и Аристотеля феномен эстетического — предмет не только философских, но и политических дискуссий. Эстетическое — это единство зримого, объективного и внутреннего, переживаемого. Оно столь же жизненно и безыскусно, как подвиг или боль, но противостоит жизни как коллективное, заранее планируемое действо. Знаменательно, что в эстетическом чувстве реакция на происходящее у нормального человека — часто меняется на противоположную. Видя гибель героя, зритель, сопереживая, наслаждается. Если боги превращаются в животных, он ужасается, но ликует. Дело выглядит так, будто государство, церковь, семья — укрепляют общественные связи и гражданские чувства, а искусство считает себя вправе их разрушать. Этот факт побудил Платона требовать запрета трагедии и изгнания Гомера.

Искусство, действительно, вряд ли может стоять совершенно вне политики, вне морали. Но его этико-политическое воздействие труднопредсказуемо и неоднозначно. В истории искусства непрерывно происходит «эстезис», то есть генерирование художественных образов и чувств путем взаимодействия и слияния реальных впечатлений и чувствований. Искусство как бы освобождается от «первичных», «сырых» ощущений, физических, моральных и даже рациональных компонентов. Оно все больше отдаляется от жизни, теряет способность непосредственно на нее влиять — как в «хорошем», так и в «дурном» смысле. Но зато обретает силу косвенного воздействия, сплачивая или разделяя людей, формируя ум, восприятие, характер, внедряясь в самые основы социума. Художественные образы начинают жить собственной жизнью и заново истолковываются каждым молодым поколением.

Искусство всегда считалось «конденсатом положительных эмоций». Его сплачивающее, консолидирующее воздействие ощущалось тем больше, чем оно было проще, доступнее. И вот «новое искусство» усложняется настолько, что многие перестают его понимать. Оно становится силой, разделяющей общество на массы и элиту. В зрелом цивилизованном обществе элита уже не нуждается в искусстве как в сплачивающем факторе и использует его, скорее, как инструмент анализа, критики, прогнозирования и поиска полезных инноваций. Новое искусство не приближает людей к нормальной повседневной жизни, к ее человеческой сути. Оно сосредотачивает внимание на форме, собственно художественных достижениях, пренебрегая содержанием. Оно гор-

дится тем, что бесстрастно и бесчеловечно, равно безразлично и равно любопытно ко всему видимому и этим напоминает репортера, сидящего у постели умирающего.

Было бы совершенно несправедливо считать Ортегу реакционером, снобом, презирающим народ. Он любил испанский народ и его культуру; хотел европеизировать Испанию и никогда не защищал классовых или сословных интересов аристократии. Да и к самому явлению «дегуманизации» он относился неоднозначно, как содержащему в себе и положительные, и отрицательные моменты. Дегуманизация искусства была для него определенным «симптомом», несомненным фактом, не исключающим и гуманизирующих тенденций.

Смысл дегуманизации раскрывается Ортегой в целом ряде конкретных проявлений, не всегда согласующихся друг с другом. Это, в частности, «овеществление идеи», освобождение искусства от всего личностного, избегание «живых», реалистических форм, отказ от этико-политического пафоса, отход от религии и традиций, тяготение к глубокой иронии.

На протяжении столетий существовало искусство, увлекающееся изображением человеческих судеб и характеров, заставляющее сопереживать бедам и радостям героев. Произведение воспринимали и ценили как иллюзию жизненности. Собственно художественные его компоненты: воображение, фантазии, стиль и форма призваны были лишь усилить восприятие реальности.

Ортега выдвигает тезис о том, что предаваться сорадованию или состраданию с помощью искусства — это лишь способ уйти от скуки путем самообмана. В искусстве надлежит видеть не то, что хочется видеть массовому зрителю и не то, что толкает художника к творчеству, а именно то, что он создал. Произведения искусства есть факт нашей жизни. Оно заслуживает даже большего внимания, чем множество реальных событий.

От изображения реальных предметов искусство переходит к изображению идей. Современная драма не есть, строго говоря, человеческая драма. Это драма идей, фантомов, которые рождаются в творческом сознании и начинают жить на сцене. Раньше идея выступала в качестве подсобного средства. В науке, искусстве, философии, истории она помогала упорядочить жизненный материал, представить вещи в виде стройной системы. Идея был «смотровой площадкой» или, по выражению Гете, «органом» познания. Но реальность всегда избыточна. Предмет больше понятия о нем. Мы же склонны отождествлять идеи и вещи. Новое искусство идет еще дальше: «умаляя» вещи, оно пользуется ими для того, чтобы иллюстрировать идею.

В политике, религии и морали феномен осуществления идей хорошо известен. Идеи завладевают умами миллионов человек. Этим обусловлены мощные социальные процессы, движения человеческих масс, их столкновения в войнах и революциях. В теории искусства «перенос» значения с идеи на вещь

или конкретное действие (дети — «цветы жизни», революции — «локомотивы истории») называется метафорой и рассматривается как особый художественный прием. Раньше авторы щедро украшали свое повествование метафорами, чтобы оживить их, приподнять над повседневностью. Сознание читателя и зрителя привыкло «питаться» концентрированным раствором метафор и не желает больше воспринимать в качестве искусства сами вещи и события. Метафора перестала выполнять служебную роль и становится «поэтической вещью». Мы стремимся вдохнуть жизнь в схемы, символы, объективизируем мыслительные конструкции. Именно это происходит в кубизме, символизме, абстракционизме. Художник как бы слепнет для внешнего мира и обращает взор в сторону субъективного ландшафта. Объективный мир становится частью субъективного. Парадоксально уже то, что прямой репортаж с места события люди стали воспринимать как метафору, утратив способность непосредственного сорадования и сочувствия. Вещи, события, реальный человек оказываются метафорами. Но метафорами чего?

Раньше метафора использовалась для того, чтобы облагородить предмет, расширить его значение. Сегодня она скрывает или занижает «гонимый» предмет, заменяя его символом. А поскольку представить «табуированный» предмет можно многими символами, между нами и действительностью вырастают целые призрачные острова культуры, на которые с охотой устремляется наша душа, тогда как реальный мир не исследуется и превращается в дикие джунгли. Художественное «табуирование» реальности и возвышение идей выступает как очернительство: вместо того, чтобы изучать реальность, отделяя в ней «зерна от плевел», художник ее высмеивает. Один поэт сравнивает молнию с плотницким аршином, другой пишет, что зима «превратила деревья в веники, чтобы подмести небо».

Современное искусство не только искажает природные формы, но и переворачивает художественную перспективу, наделяя монументальным значением мельчайшие жизненные детали и избегая обобщений. Лучший способ преодолеть реализм — рассматривать жизнь через микроскоп, как это делают Пруст, Джойс. Испанец Рамон написал целую книгу о женской груди. В романе «художественный микроскоп» обещает стать столь же революционным изобретением, как настоящий микроскоп в биологии.

Искусство нового стиля проявляет отвращение к живым, реалистичным формам. Если в эпоху Ренессанса кисть и резец испытывали сладостный восторг, изображая живую, трепещущую плоть, то сегодня художник явно не желает «внимать природе» и заменяет ее нежные, прихотливые очертания нарочито грубыми геометрическими схемами.

Противостояние жизнеподобия и геометризма наблюдалось и в прошлом. Нечто похожее на абстракционизм мы видим на картинах, оставленных в пещерах первобытным человеком. В Индии солнце изображали в виде свасти-

ки. Запрет на реалистическое изображение характерен для иудаизма и восточного христианства, которое знало периоды иконоборчества. Сегодняшний кубизм тяготеет к чистым евклидовым формам, которые впервые были исследованы греками и переданы затем в полную собственность науки.

Искусство начинается с живых, реалистических форм, но завершается тем, что в страхе отворачивается от них. Это страх, возможно, и есть подлинное ощущение жизни, прорвавшейся через образный слой человеческих иллюзий и осознавшей собственную глубину, бесконечность и, вместе с тем, поверхностность, бренность. В бегстве к абстракции искусство соединяется с наукой. Торжество геометризма и схематизма в искусстве, помимо своей социальной функции «разделения масс и интеллигенции», плодотворно в том смысле, что позволяет работать с «чистыми формами». Мы «нарабатываем» огромный ресурс заготовок и проектов всякого рода. Вместе с тем, ценностью становится сам процесс творчества, а не его результат.

Искусство, как и любая область культуры, черпает свое мастерство из традиции, плодов труда прошлых поколений. Откуда же у нового искусства столь резкое отталкивание от прошлого, почему вдруг такая агрессивность по отношению к художественному реализму последних двух столетий? Бодлеру нравилась черная Венера просто потому, что классическая Венера была белая! Доза отрицательных, кощунственных ингредиентов в сегодняшнем искусстве действительно больше, чем когда-либо в прошлом. Почему? Дело в том, что ставшая слишком массивной, мощной, традиция подавляет творческое вдохновение. Она может полностью задушить его, как это случилось на Востоке — в Византии и Египте. Европейское искусство, вобрав в себя ценности религии, философии, науки, достигло в XIX веке огромной власти над умами и общественным мнением. Как инструмент социального воздействия оно не имеет себе равных. В этом заключена опасность. Сила идеальных образов, сила жанра и стиля прерывает сегодня непосредственную живую связь между поколениями, художником и миром.

Как в науке смена основной парадигмы сразу же открывает горизонты для новых исследований, так и в искусстве отказ от традиции, от старого стиля, дает толчок творческому порыву. Но, — задается вопросом Ортега, — не присутствует ли в неприязни сегодняшних европейцев к своей художественной традиции и в их оживленном интересе к восточной экзотике некая ненависть к европейской культуре в целом? Это подозрение не лишено оснований. Сегодняшний европеец подобен монаху, который, прожив долгие годы в монастыре, прибрел отвращение к дисциплине, определявшей смысл его жизни. Здесь кроется глубочайшая тайна, какое-то неразрешимое человеческое сомнение, остро ощущаемое только искусством. Ответом на него является ирония.

Первоначальный смысл этого греческого слова — «притворство». Греческий ироник лукаво вышучивает кого-либо, относясь вполне доброжелательно к объекту насмешек. В европейской эстетике понятие иронии было разработано немецкими романтиками, в частности, Шлегелем. Романтическая ирония есть, прежде всего, открытость — человека, теории, власти — к окружающей действительности, способность воспринимать и ассимилировать различные, противоречащие друг другу идеи и оттенки смысла.

Люди старомодные, слишком серьезные, не чувствуют иронии и все новое искусство воспринимают как фарс, балаган дурного свойства. Это мешает им ощущать жизнь во всей ее полноте, равно как наслаждаться произведениями искусства. Ирония стала в XIX-XX веках высшей эстетической категорией. Она воплощает в себе дух зрелости. Кто все понял, вобрал в себя весь мир, все возможные мировоззрения, тот ни о чего не отрекается полностью и ничего не принимает до конца. «Ироник» трезво оценивает человеческие возможности, культуру, не питая иллюзий на их счет, но и не приходя в отчаяние. Можно сказать, что ирония есть метод наиболее полного и всестороннего познания. Динамика иронического дискурса рождает цепь утверждений и отрицаний, через которую наш разум ближе всего подходит к истине. Таким образом, ирония — не симптом декадентства, а тот пункт в духовном развитии, когда мышление смыкается с интуицией, вражда — с любовью, жизнь превращается в нескончаемый диалог между нашим ограниченным субъективным «я» и бесконечным «Я» Бога. Ирония снимает отчуждение и служит условием подлинности жизни.

Новое искусство через иронию демонстрирует свою зрелость. Наивный человек полагает, что смеясь над жизнью, искусство только самоутверждается и только себя воспринимает всерьез и с энтузиазмом. Но этого как раз и нет! Себя искусство тоже рассматривает как фикцию, именно надо собой оно больше всего смеется!

Старое искусство претендовало быть рупором Бога или общественной морали. Оно сеяло «разумное, доброе, вечное». Новое искусство отказывается от таких претензий и от всякой патетики. Оно осознало, наконец, что искусство — не более, чем игра, и с этим, по сути дела, невозможно спорить. Правда, желание быть непременно ироничным придает новому искусству некоторое однообразие. Насмешка над вчерашними шедеврами помогает создавать новые шедевры, которые тут же высмеиваются. Опасным может оказаться и релятивизм, обусловленный иронией. Ведь если нет ничего серьезного, то нет и разницы между добром и злом, любовью и ненавистью, прекрасным и безобразным.

Эти противоположности, действительно, бывают надуманными. Новое искусство их смягчает, помогая достижению социального компромисса. Но опасность этического релятивизма все же существует, хотя она создана не

искусством, а самой жизнью, в которой не оказывается ничего надежного и легитимного. Кто этого не понимает — тот еще ребенок. А кто понимает и думает, что «если Бога нет, то все позволено» — тот подросток.

Достигший зрелости человек — подлинный ироник, следуя совету Ницше, «строит свой дом на краю вулкана», живет в нем, не теряя при этом веры, любви и надежды, способности наслаждаться жизнью и смеяться над ней. Вот почему ирония нового искусства — этот жест самоуничижения — есть одновременно его самосохранение и триумф.

Старое искусство принимало как постулат свое призвание «изображать жизнь», выявляя в ней «человеческое ядро», которое нужно было облагородить, украсить, преподать в качестве идеала. Тем самым искусство «загонялось» в уже существующие границы жизни. Но жизнь движима жаждой жить еще и еще, непрестанно раздвигая старые границы. И если искусство хочет быть чем-то существенным, оно не должно следовать за жизнью. Его дело — создавать новые формы, стилизовать жизнь, не считаясь с ее «человеческим ядром». Человек это то, что должно быть «преодолено». Так говорил Ницше и новое искусство следует за ним.

Восприятие живой реальности и восприятие художественной формы — вещи несовместимые. Императив художественного реализма, который управлял восприятием в прошлом веке, новое искусство считает деспотизмом и безобразием. Это была величайшая аномалия в истории вкуса. У искусства нет другого пути, кроме разрушения реального ядра жизни и ее стилизации — на основе воображения и подражания. Новое вдохновение есть «воля к стилю».

Человеческий мир в искусстве — это, прежде всего, мир личности и затем уже миры живых форм, общественных событий и вещей. Новое искусство обесчеловечивает иерархический культурный мир с энергией, прямо пропорциональной человеческой значимости каждого предмета. Искажаются вещные и живые формы, но решительней всего отвергается личность. Это особенно ясно видно на примере музыки и поэзии, которые всегда имели в качестве основной темы выражение личных чувств. Нынешний художник — это спортсмен на эстетическом ринге. «Нечестно», по его мнению, использовать моральное или политическое влияние на публику в качестве средства одержать победу, привлечь внимание. Стремление заражать подлинными скорбями и радостями не кажутся ему делом искусства. Смех и слезы зрителей означают художническое «надувательство». Если уж вы хотите, чтобы человек проникся жалостью к больным и отверженным, поведите его в больницу, тюрьму, но не занимайтесь тогда художественным творчеством. Смех от щекотки — еще не подлинное веселье. Осознание прекрасного не должно, как говорит Малларме, переходить границы улыбки и грусти. Эстетическое наслаждение является абсолютно проясненным, радость и мысль сливаются в нем.

Если искусство сводится к демонстрации жизненных реалий, оно уподобляется тому, кто вызывает в себе радость с помощью алкоголя. Откровенно изображая физическую или душевную боль, художник хочет застать зрителя врасплох, провоцируя его на человеческое сочувствие, которое мешает эстетическому созерцанию. Такова позиция нового искусства. Что же она означает? Можно допустить два ответа. Либо это отвращение к человеческому в самой жизни, то есть прямое человеконенавистничество, либо нечто обратное — уважение к жизни, которую надо изучать непосредственно и практически, а не с помощью искусства.

По-видимому, оба эти настроения присущи современному искусству. Жизнь — одно, поэзия — другое. Поэт начинается там, где кончается человек. Его миссия — расширять человеческий мир, а не воспроизводить его. Сегодня трудно заинтересовать читателя, рассказывая ему под видом искусства житейские похождения каких-то мужчин и женщин. Пусть этим занимаются газетные репортеры, психологи и социологи. Но они не должны выдавать себя за художников.

5. *Восстание масс*

Книга «Восстание масс» (1930), переведенная на многие языки мира, принесла Ортеге широкую известность. Она была воспринята, подобно книге Шпенглера, как пророчество грядущей катастрофы Запада. Но главная заслуга автора — трезвый и оригинальный взгляд на взаимодействие элиты и массы, бросающий вызов многим демократическим предрассудкам.

Общество, культура, нация, согласно Ортеге, это всегда масса, организованная избранным меньшинством. Аристократия духа опирается не на богатство и власть. Древнейшие общества не имели ни политической, ни экономической структуры. Центром сплочения в них была аристократия, умевшая привлечь к себе души, подчинить большинство силой примера. По мнению Ортеги, первые общества носили празднично-спортивный или религиозный характер. Власть и повиновение достигались за счет силы и обаяния властвующих. Но и подчиненные должны были даровать повелителю право на власть, уметь почувствовать его талант и призвание.

Ортега любил рассказывать, как он пришел к этой мысли. Когда ему случалось бывать во Франции или Германии, особенно приятное впечатление производила на него манера людей разговаривать. Здесь случайные собеседники, малознакомые люди быстро и верно приходят к молчаливому согласию о том, кто из них обладает самым проницательным умом и самым глубоким знанием вещей. Тотчас этот человек признается режиссером и руководителем встречи. Его уровень культуры и способ мышления становятся образцовыми. Такой руководитель говорит свободно, не подавляя, а стимулируя других, которые прилагают усилия, чтобы возвыситься до его уровня.

Совсем другое впечатление остается от разговоров в Испании. Лучшим и умнейшим испанцы отказывают в уважении и покорности. Каждый — сам себе авторитет. При этом массы — властвуют. Худшие восстают против лучших. Публика мнит себя выше любого драматурга или композитора. В повседневных беседах люди спорят по пустякам, не слушают друг друга, каждый хочет во что бы то ни стало утвердить свое превосходство. Малейшее подозрение, что кто-то смыслит больше тебя, раздражает самодовольную толпу. В таких условиях не срабатывает ни один социальный механизм. Разброд и застой взаимообусловлены. Наставников втаптывают в грязь. Удивительно ли, что «бесхребетная Испания» пресмыкается в Европе, что атрофия духовных сил сопровождается социальным хаосом?

Следуя Гете, Ортега называет повседневный живой разговор «прафеноменом» культуры. Если один человек подавляет другого, не дает ему говорить или не слушает другого, коллективная мысль умирает, а культура хиреет. Если участники разговора только подражают умнейшему, их личность не развивается. Но если я добровольно следую за выдающейся личностью, я внутренне оживаю, нахожу в себе самом ресурсы развития — мысли, ассоциации, памятные факты — о которых минуту назад даже и не подозревал. Естественная, нормальная реакция здорового человека — учиться у того, кто стоит выше его в каком-либо отношении. Именно в непосредственном повседневном общении формируются главные верования. Если выразительный жест, остроумное слово, душевный порыв схватываются на лету, то обучение, можно сказать, «ничего не стоит». Нация консолидируется не с помощью законов и указов, а благодаря взаимному обучению и воспитанию, когда массовый человек добровольно внимает учителям, а представители элиты щедро и искренне открывают себя народу.

Любая здоровая раса порождает пропорциональное общему числу количество выдающихся людей. В каждом из них те или иные интеллектуальные, моральные качества выражены с наибольшей силой. Если одна нация в чем-то превосходит другую, то именно за счет мощности избранного меньшинства. Исходя из этого тезиса, Ортега по новому трактует историческую миссию воинов, феодалов. Феодализм воспитывал в людях дух верности, служения. Национальный организм, разбитый на множество феодальных молекул, постепенно наращивал внутреннюю ткань; сила и мужество феодальных властителей препятствовали стандартизации, сплочению индивидов в мертвый государственный монолит. Наступление капитализма было, в свете этого тезиса, не столько прогрессом, сколько регрессом, поскольку нивелировало личность, ограничивало ее свободу сферой денежно-имущественных отношений.

Однако и качества массы важны для процветания нации. Бывали случаи, когда образцовые, умнейшие люди рождались в изобилии, а успехи культуры

были быстротечны. Древняя Греция когда-то превратилась в гигантскую мастерскую по производству гениев. Но массовый человек в Афинах вел себя вздорно, шумливо, самонадеянно и Греция не состоялась как государство, как социальный организм. Другой пример дают Испания и Россия. В Испании культуру создал народ, а творческое меньшинство было слабым и малочисленным. Отдельные испанские гении — художники, поэты, завоеватели — не «делали погоды». Народ, не имея образования, досуга и доступа к высокой культуре, способен лишь на самое элементарное. Он не может создавать науку, искусство, эффективную технику, рациональное управление.

Народное творчество испанцев достойно восхищения. Но профессиональная культура — техника, наука, медицина, политические партии — все это в Испании безжизненно и убого. Аналогична судьба России. Русские и испанцы, никогда не испытывали недостатка в выдающихся личностях. Но между ними и народом не оказывалось посредников. Русская интеллигенция, несомненно, имела положительное влияние на народ, но из-за своей малочисленности ей так и не удалось справиться с необъятной «народной плазмой». Вступив в эпоху массовизации, русская интеллигенция не выдержала натиска толпы. Ее мыслящее ядро было раздроблено, размыто. Возобладал псевдонародный, полуинтеллигентный тип личности, способный разрушать, но не строить. Если судьбы Франции и Англии определялись высокой ролью избранных меньшинств, то в Испании и России массы бестолково вмешивались в церковные, гражданские и политические дела. Среди интеллигенции этих стран царил разброд. Архитекторов, инженеров, предпринимателей приглашали из-за рубежа. Не оказалось и политических деятелей, которым было под силу решать задачи, стоявшие перед страной. Некомпетентность правящих меньшинств — главная причина трагедии, в которую были ввергнуты испанцы и русские в XX веке. Однако Испания и Россия — это лишь наиболее яркие примеры «нашествия масс», которое происходит во всех развитых странах.

Общество всегда было «подвижным единством» меньшинства и массы. Отношение между этими полюсами фундаментально и должно служить основой социологического анализа.

Кого Ортега причисляет к меньшинству, а кого — к массам? Меньшинство — это не богачи, не властвующая элита и даже не аристократия по рождению, хотя преемственность сословного положения необходима для устойчивости общества. Меньшинство — это мыслящие, одаренные люди, сознающие свою ответственность перед страной и народом. Главные их качества — бескорыстие и увлеченность делом, которое совпадает с их призванием, готовность делать его с любовью и на профессиональном уровне, независимо от вознаграждения. Человек, работающий ради денег, немногого достигнет. Высшие функции души не «включаются» только с помощью утилитар-

ных мотивов. Люди элиты — это нонконформисты, не имеющие, как правило, общей идеологии, но объединяемые своей оппозиционностью к тому, что «общепринято», а также к власти, ущемляющей творческую свободу. Избранные — не те, кто ставит себя выше других, а кто добровольно взваливает на себя тяготы и обязанности.

В силу ряда причин, в частности, из-за несоответствия правящей элиты требованиям эпохи, ее закрытости, малочисленности или, напротив, чрезмерной открытости — элита приходит в упадок, что ведет страну к социальному расколу и гибели. По существу, вся история предстает как чередование процессов воспитания, сплочения аристократии и ее вырождения. В Индии эти эпохи именуют соответственно: «Китра» и «Кали». Кали — разрушение кастового, иерархического строя. Брахма в это время впадает в спячку и возвышаются низшие слои. Но вот Брахма пробуждается и воссоздает разрушенный порядок: наступает рассвет — эпоха «Китру».

Подобно тому, как наблюдаются две тенденции в развитии элиты, масса также предстает в двух модификациях. Добродетель массы — покорность, готовность следовать примеру, воспитывать в себе высшего человека. В органические эпохи народ вдохновляется служением идеалу. Общество скрепляется «тяготением» простых, здоровых душ к выдающимся личностям. Это тяготение выражает глубинный смысл жизни — стремление к совершенству. Однако Ортега не дает портрета «здоровой» массы, также как не показывает «с близкого расстояния» разложившейся аристократии. Он сосредоточивает внимание на критике «массового человека».

В XX веке массы вышли на авансцену общественной жизни. О наступлении масс писал Гегель, о нем предупреждали Конт и Ницше. Они обращали внимание на задачу формирования ответственной элиты. Но «восстание масс» все-таки свершилось. Первой его причиной был рост населения. В Европе оно увеличилось за одно столетие почти в два с половиной раза и достигло к 1914 году четырехсот шестидесяти миллионов. Вторая причина — научно-технический прогресс, увеличивший число рабочих мест, вызвавший рост благосостояния и продолжительности жизни. Третья причина — урбанизация, развитие городских форм жизни: комфорта, потребительства, безличного общения, увеличения времени досуга. Четвертая причина — либеральная демократия XX века. Демократии существовали и в эпоху античности, и в Средние века. Но тогда массы присоединялись к избранному меньшинству, которое предлагало свои программы. В XX веке люди из низов поднялись на высшие этажи власти в политике, экономике, культуре, науке.

Основой этого подъема была не продуманная программа воспитания и демократического развития, а стихийная трансформация характера массового человека. В прошлом массы находились под опекой жречества, аристократии и военачальников.

Для плебея жизнь означала стеснение, повинность, зависимость. Эти качества масс поддерживали культуру. Чернь жила верованиями отцов и не приписывала себе права судить о назначении политики или искусства. Плебей одобрял или осуждал действия политика, но ему не взбредало в голову противопоставлять его идеям свои собственные.

Можно возразить: разве не достижением культуры является то, что массы обзавелись идеями?

Парируя это возражение, Ортега развивает тезис о том, что оформленные политические, экономические, административно-правовые идеи — это не чиновничьи измышления и не массовые мифы. Идеи — лишь видимая, верхняя часть айсберга, возвышающаяся на глубокой, всесторонней культуре, на знании истории, чувствах равенства, свободы и справедливости, присущих образованным, благородным людям. Без этого культурного основания отвлеченные идеи в сознании масс стихийно складываются в воинствующую слепую идеологию, становящуюся орудием разрушения и подавления мысли. Народная школа, которой так гордился XIX век, помогла массовому человеку жить полнее, богаче, но она не снабдила его творческим интеллектом и чувством ответственности. Современная городская культура демократична лишь на поверхности. В глубине она конкурентна, властолюбива и деспотична. Идея органической иерархии — интеллектуальной, этической и сословной — подменяется в ней идеями властного соподчинения и стандартного равенства. Городская культура бередит аппетиты, но не понуждает к самообузданию. Получив доступ к благам культуры, массовый человек не хочет знать о том, откуда это берется, не хочет думать о завтрашнем дне. Он упивается властью, ростом, безудержным потреблением. Ему и в голову не приходит, что своим сегодняшним могуществом и комфортом он обязан труду многочисленных своих предков, усилиям творческих гениев, бескорыстно создававших культуру. Эти люди нередко жили в нищете, всецело отдавая себя научному, техническому и художественному творчеству. Именно им мы обязаны достижениями современной техники, светом, теплом в каждом доме, быстрым транспортом, телефоном, разного рода бытовыми удобствами, досугом для развлечений. Массовый человек не хочет о них ничего знать. И еще меньше он думает о том, что без дальнейших творческих и бескорыстных усилий все великолепное здание цивилизации рассыпается в самое короткое время.

По сравнению с Ортегой Шпенглер кажется каким-то беззаботным оптимистом. Ведь он уверен, что техника может развиваться даже тогда, когда культура — угаснет. Ортега в это не верит. Наука, по его мнению, умрет, если люди перестанут интересоваться ею ради нее самой. Техника протянет еще какое-то время, по инерции, пока не истощится импульс, сообщенный ей культурой, а потом и она разрушится или превратится в слепого монстра, который растопчет и природу, и человечество. Нынешний хозяин мира — прими-

тив. Цивилизовано общество, но не его обитатель, решивший захватить власть, хотя руководить обществом не способен.

Для человека элиты жизнь лишена смысла, если он не имеет возможности приближаться к своему идеалу, служить чему-то высшему. Массовый человек не знает над собой авторитета. Он доволен собой и хочет быть таким, каков есть. Он «служит» только за деньги или по необходимости. Его увлекает безудержный рост потребностей. Он протестует против всякого их ограничения в пользу «дальнего». Принципиальная неблагодарность — вот главная черта массового человека. Этот человек не привык думать, сдерживать свои желания. Перед нами — знакомый образ избалованного ребенка, каковым и является массовый человек в силу своей незрелости.

В прошлом жизнь ежедневно преподавала простую мудрость: все в этом мире тленно, бедствия никогда не кончаются, ничто не может быть абсолютно надежным и устойчивым. Но для новой массы — все кажется возможным и даже гарантированным. Все должно быть наготове. Никто никого не благодарит за воздух, которым дышит. Точно также и достаток, социальная защищенность, исправность общественной машины кажутся естественными. Массовый человек думает, что все это будет существовать само собой, всегда. Не усматривая в благах цивилизации изощренного замысла, дальновидного руководства, искусного воплощения, массовый человек не видит для себя никаких обязанностей.

Человеку незаурядному свойственны сомнения в правильности своих действий. Он склонен постоянно пересматривать свою стратегию; нуждается в других — коллегах, публике, учениках — которые бы подтверждали его веру. Но массовый человек ощущает себя совершенным, самодостаточным. Он не только не нуждается в диалоге, но и просто к нему не способен. Его верования кажутся ему непререкаемыми. Любую критику в свой адрес он воспринимает как оскорбление и готов отвечать на нее ударом кулака.

Будучи втянут в дискуссию, массовый человек теряется. Он не ищет истины в споре, а стремится утвердить свое превосходство любой ценой. Поскольку интеллекта ему не хватает, он говорит: «Хватит дискуссий!» и переходит к «прямому действию».

Но основа цивилизованной жизни и взаимной адаптации людей — либеральная демократия — это как раз «непрямое действие». Чувствуя назревание конфликта, человек культуры пересматривает широкий спектр своих ориентаций. Он решает конкретную проблему, чтобы сохранить согласие и общие ценности. Но в новой, массовой философии — в фашизме, большевизме, синдикализме — не решаются конкретные проблемы, а утверждается примат силы. Цель «прямого действия» — уничтожение противника, оппонента. Эта цель не вытекает ни из какой теории, которая тотчас показала бы несостоятельность цели. Она основывается на психологии человека толпы.

Он вдруг почувствовал, что не существует сдержек, дисциплины и он не намерен в честном споре доказывать свою правоту. Он силой намерен навязывать другим свою волю. Политика фашизма предельно грубо и неприкрыто выявляет этот новый душевный склад: фанатизм, неспособность мыслить, «душевный герметизм» при смутном ощущении себя в качестве единицы большой массы.

Руководители общества, окружающие их многочисленные советники и помощники, вышедшие из массы, воодушевлены той же жаждой личных удовольствий. Они уверены, что благоденствие обеспечено им навечно, что с каждым десятилетием жизнь, без всяких усилий с их стороны будет становится лучше, дешевле, комфортней. Сейчас (Ортега пишет о 20-х — 30-х года XX века) торжество массы растет. Представители масс встали у власти в Европе. Они настолько сильны, что свели на нет всякую возможность оппозиции. Рождается невиданный еще в истории режим, при котором власть имеет больше полномочий, чем любой император в прошлом. И, тем не менее, государства, правители живут только сегодняшним днем. Они не «распахнуты будущему», не имеют стратегии, жизненной программы. Само правление сводится к тому, чтобы выпутываться из сегодняшних затруднений, не решая главных проблем, а всеми способами увиливая от них.

Беда нашего времени в том, что заурядные души безбоязненно навязывают свою заурядность всем и всюду. Американцы даже говорят, что «отличаться от других — неприлично». Масса сминает все непохожее, незаурядное. Кто думает не так, как все, рискует стать отверженным. За господством масс уже в ближайшем будущем Ортега усматривает надвигающуюся катастрофу.

Проблемы политики и управления становятся все сложнее. Разрыв между их сложностью и уровнем мышления массы увеличивается. Чем сложнее, чем богаче жизнь, тем труднее поддерживать устои цивилизации. И в прошлые эпохи бывало, например в Греции и Риме, что цивилизация гибла из-за несовершенства своей политической и технической основы. Но сегодня терпит крах сам человек. Это — уникальный в истории случай, когда в условиях расцвета техники, экономики, при огромном политическом опыте происходит одичание не только рядовых горожан, но и правящей верхушки. Большевизм и фашизм — означают откат к варварству. Уму непостижимо: русские коммунисты, решившиеся в 1917 году на революцию, повторили все ошибки прежних революционеров. Революция пожирает собственных детей. Ее начинают умеренные, продолжают непримиримые, а заканчивают реставраторы деспотизма. Все эти затасканные истины можно адресовать русскому коммунизму и германскому фашизму. Обе попытки — «ложные зори», у которых не будет завтрашнего дня.

Классический либеральный капитализм, конечно, несовершенен. Его нужно преодолеть. Сделать это можно, лишь «переварив» исторический опыт, вобрав его в цивилизацию. Но руководители революционных партий в XX веке грубо попирают сами основы цивилизации: свободу слова, защищенность личности и ее прав, институт собственности, даже неприкосновенность семьи и этику публичной речи, которая превращена в поток ругательств.

Сегодня еще раз подтверждается биогеографический закон: человеческая жизнь расцветала, когда растущие блага и возможности уравновешивались трудностями и обязательствами.

Вскрывая глубинные причины кризиса цивилизации, Ортега говорит не только о «восстании масс», но также о чрезмерной специализации ученого, разрыве между интеллектом и властью, утрате нравственности, безудержном усилении государства, противоречиях между глобализацией культуры и «капризами национальной незрелости» народов, подавлении свободы мысли, деградации личности. Его взгляд в будущее в значительной степени пессимистичен. Он констатирует упадок Европы, несовершенство современных экономических и политических механизмов управления.

История подтвердила многие опасения Ортеги. Но в свете современной геополитической ситуации его диагноз кризиса «восстание масс» кажется упрощенным и локальным. Идеи альтернативной цивилизации, установления новых экологических норм, повышения роли международных организаций — обсуждаются широко среди общественности. Но сделать практический поворот в сторону новой глобальной политики человечеству еще только предстоит.

Рассуждение на первое издание «Историчности и исторической реальности»

Г. Ф. Сунягин

К нагрянувшему вдруг юбилею Ю.В.Перова (господи, уже 60!) вышла книжка юбиляра (Санкт-Петербург, 2000) весьма скромным тиражом (250 экз.) и объёмом. Однако по намерениям: подвести промежуточный итог научной работы последних лет и по охвату основной философской проблематики наших дней эта книжка стоит иных многостраничных фолиантов. В центре внимания автора судьба традиционной философско-исторической проблематики в истории новоевропейской философской мысли. Причём, если согласно автору, эта проблематика может быть подразделена на метафизическую, теоретическую и прикладную, то в центре внимания автора не теория исторического процесса и тем более не его теоретическая реконструкция, а именно метафизика истории, т.е. вопрос о том, какова природа «исторической реальности» и возможности её философского постижения. Концентрация на метафизической проблематике при соблюдении понятийной строгости и прозрачности языка, исключающем обычное для современных метафизических рассуждений терминологическое словоблудие, во многом и обеспечивает необычайную насыщенность текста, в котором, как говорят, мыслям тесно, а словам просторно. «Историческую реальность» автор трактует не как предстоящую некому абсолютному субъекту независимую субстанцию, хотя бы и процессуальную, а как непрерывное и необратимое воспроизведение тотальности жизни, не оставляющее что-либо вне себя. При этом частью этой непрерывно преобразующейся тотальности оказывается и само наше понимание «исторической реальности», которое от истолкования её как «вечной и идеальной истории», т.е. в сущности разновидности объективной субстанции классического онтологизма, эволюционирует к трактовке таковой как универсального жизненного потока, несущего внутри себя всех мыслимых исторических субъектов, которую мы находим в философии жизни

Естественно, что радикальные трансформации самого предмета философии истории влекут за собой и качественно различающиеся

истолкования её основных метафизических категорий, каковыми автор считает определение границ и целостности мировой истории, но, пожалуй, прежде всего — её смысла. От христианского «внемирного» историзма, где целостность и смысл истории, которая сама по себе просто длительность, придают вживлённые в эту длительность уникальные священные события: творение, грехопадение, искупление, второе пришествие, через просветительский историзм, обозначающий параметры, внутри которых реализуется изначальная разумность человеческой природы; через марксистский историзм, где общественная жизнь разворачивается как естественно-исторический процесс, чтобы в конце концов завершиться тем же, с чего она и началась — коммунизмом; к современному историзму, согласно которому в истории самой по себе нет и не может быть никакого смысла и целостности, что эти последние нужны не истории, а жизненно важны для человека и человечества, составляющих самую её сердцевину и поэтому неизменно и сознательно конструируются, так что историческая жизнь оказывается самоорганизующейся и самоистолковывающейся реальностью.

В этом устремлении применить исторический метод не только к истолкованию социальной реальности и наших представлений о ней, но и к пониманию самого историзма как главного достижения всего новоевропейского обществознания и состоит оригинальность и эвристическая ценность той точки зрения на исследуемый предмет, которой придерживается автор. Впрочем, работа снабжена и приложением, состоящим из двух небольших, но тоже весьма ёмких статей. Воспроизведя предварительно последовательность этапов исторического осмысления метафизических принципов историзма, автор показывает, что уяснение этих предельных и далеко несамоочевидных даже в отношении давно преодолённых форм философствования принципов может иметь и прямую практическую ценность. С их высоты открывается обозримая и во многом неожиданная перспектива на некоторые вроде бы давно зажёванные и, как оказывается, всё ещё актуальные проблемы теперь уже многовековой идеологической борьбы, которая всё ещё так и не отошла в прошлое. Речь идёт о том, что новейший поворот в политической истории России с новой силой выдвинул на передний план спор между западниками и самобытниками за истолкование нашего возможного будущего. Выступая в роли «стоящего над схваткой», автор пытается охладить пыл этой борьбы, подвергая жёстко рациональному и исторически эшелонированному анализу идейные мифологемы противоборствующих сторон. Первой под руку нашему автору попадается знаменитая «Русская идея», являющаяся идеологической квинтэссенцией русской самобытности, через осознание которой якобы открывается путь и к осознанию истин всемирной истории. На деле же, как показывает автор, эта «указующая пути» идеологическая конструкция является хорошо известным из истории образчиком «реставрационной» идеологии, выдающей себя за единственно адекватную обстоятельствам программу «возрождения». В содержательном плане «это, как пишет автор, конгломерат генетически разнородных философских традиций: неокантианских, романтических и морально-религиозных», на деле ничего не объясняющих, а ориентированных на подгонку реального исторического процесса под специально сконструированные утопические идеалы. Разоблачая ограниченно-формальный характер западного классического разума, что, кстати сказать, давно было открыто признано им самим, «русская идея» утверждает не «пост-классический», как она полагает, идеал философствования, а «до-классический», в котором сущее и должное ещё не различаются, а взаимно перекрываются. Однако вместо прежнего доклассического синкретизма «русская идея» предлагает эклектическое смешение рационально-философского и морально-религиозного подходов к действительности, прибегая при необходимости то к первому, то ко второму. В частности, претендуя на статус историко-философской концепции, метафизически истолковывающей исторические пути развития России и всего человечества, приверженцы «русской идеи» делают из этого выводы о подобающей судьбе России в будущем, хотя хорошо известно, что аргументы от исторического прошлого, как, впрочем, и исторического настоящего, непригодны для обоснования истин долженствования, так же как излишне подтверждать истины, полученные рационально-философским путём, ссылками на замыслы, которые якобы имел по поводу России Господь Бог. Не менее разительными оказываются противоречия между якобы свойственными русскому народу по самой его избраннической природе склонности ко всеобщей любви, душевной цельности и имманентной духовности и действительной реальностью русской истории.

Поэтому приходится уповать, что в самой жизни эти качества дадут себя знать лишь в неопределённо далёком будущем, хотя есть серьёзные основания полагать, что в этом случае, как и во всех других, внутренние качества, которые не выражаются в поступках, реально вовсе и не существуют. В общем автор склоняется к тому, что конгломерат идей под названием «русская идея» онтологически фиктивен и аналогичен механизму компенсаторного замещения, восполняющего вытесненное чувство неполноценности и в этом смысле оказывающийся фактом не столько идейно-теоретического, сколько психиатрического порядка. И действительно, постоянно апеллируя к истории, «русская идея» устами своих провозвестников по сути дела объявляет себя исторически невменяемой, т.е. по сути дела функционирующей как наваждение подобно коллективному неврозу.

«Либеральная идея» как извечный оппонент «русской идеи» онтологически тоже фиктивна: её исходные допущения о «естественном состоянии»,

«общественном договоре» и «неотъемлемых правах» не более чем идеальные конструкции, не имеющие за собой никакого исторического прецедента. Даже «неотъемлемые права» это вовсе не какие-то права, которых в принципе нельзя лишиться, а лишь выражение определённого отношения к случаям их изъятия в пользу кого бы то ни было. Вся категориальная конструкция «либеральной идеи», несмотря на прокламируемый сайентизм и историзм, носит нормативный характер и отталкивается опять же не от того, что есть, а от того, что должно быть по «природе вещей». На деле же с «естественной необходимостью» люди приходят не к «либеральной идее», а к самым разным, причём даже в «цивилизованном мире», от имени которого она внедряется во всём прочем мире.

Однако нормативность «либеральной идеи» существенно иная: не возвышенно-морализирующая, а прагматико-правовая, ориентированная не на сквозное содержательно-нравственное регулирование человеческого бытия, а на регулирование формально-правовое. «Либеральная идея» живёт в стихии «юридического сознания», которое обеспокоено установлением не идеально совершенного, а просто нормального, т.е. по возможности благополучного и безопасного общественного порядка. Такой правовой порядок нельзя превратить в кумира, требующего поклонения и жертв. Он имеет прежде всего инструментальное назначение и тяготеет не к сакральной, а к научной, точнее к практико-технологической сфере. И хотя миф о научной обоснованности формально-правового порядка усиленно муссируется приверженцами либеральной идеи, такая обоснованность остаётся не более чем мифом, уже хотя бы потому, что общезначимая для всех практическая истина невозможна, точно также, как невозможно «по истине» установить, что вкуснее: орехи, яблоки или сливы. В сущности за всё ещё авторитетную в современном мире научную обоснованность «либеральной идеи» выдаётся её реалистичность, практическая приземлённость, ориентация преимущественно на достижимые, житейско-мещанские идеалы. Но универсальный прагматизм не только безразличен к вопросу о том, как возможно нечто само по себе, вполне удовлетворяясь тем, как это нечто обретается и применяется, но он в сущности и не гуманен, хотя клянётся служить человеческим интересам. Ибо приземлённые практические интересы, как правило, эгоистические интересы, плохо согласующиеся с бескорыстной любовью к другому человеку и тем более к человечеству как к чему-то всемирно-историческому, надиндивидуальному. «Полемика проповедников морального абсолюта и «социальных технологов», — подытоживает свои рассуждения наш автор, — по сути дела превращается в два монолога, развёртывающихся в разных плоскостях без точек соприкосновения и даже без общего языка. У правого порядка ... шансов спасти мир, конечно же, меньше, чем у любви и красоты, но это и не его амплуа. Он может претендовать всего лишь на то, чтобы предложить людям более или менее сносные условия, и разумеется, лишь в том случае, если люди захотят воспользоваться ими ...»

Следуя за столь насыщенной и вместе с тем вполне прозрачной для заинтересованного читателя мыслью автора, трудно воздержаться от соблазна поразмышлять вместе с ним или продолжить его мысль, когда он делает паузу и обращается к другой теме. Хотя удержаться на той высоте бреющего метафизического полёта, с которой многоуровневые и необычайно запутанные самой историей проблемы, зорким и точным взглядом охватываются как вполне обозримая целостность, тоже трудно и даже рискованно.

Поощряет, правда, то, что строгая и придирчивая мысль автора сдобрена скупой, но постоянно ощущаемой иронией, которая подобно реплике «в сторону» прозрачно намекает проницательному читателя, что при всей важности затеянного дела всё это лишь серьёзная игра, которую при желании можно было бы разыграть и иначе. Вполне возможно, что это иллюзорное впечатление и тогда всё сказанное ниже может оказаться не по делу. И всё же ..

Автор настроен весьма пессимистически относительно перспектив самой возможности философии истории в наше время. Как бы в утешение он напоминает нам, что философия истории довольно позднее явление в истории европейской философской мысли (а тем более вне её), что длительное время эта мысль жила и развивалась без всякой философии истории. Так почему бы и в наши дни не попытаться обойтись без неё? Но ведь из самих же текстов автора следует, что раннеклассическая и постклассическая ситуация кадинально различаются. Одно дело субстанционалистские времена, когда объективно-научная картина мира как основная опора философского дискурса была самодостаточна и всякие довески в виде философии истории или даже социальной философии ничего в принципе не меняли, оказываясь просто экстраполяцией научно-философского метода ещё на одну сферу сущего. Другое дело современная ситуация, когда философия не может опереться на что-либо сколько-нибудь самодостаточное вне себя и вступила на зыбкую почву языковых игр, которые она подобно сумасшедшему фортепьяно сама из себя и разыгрывает. Здесь невозможность философии истории по существу означает и невозможность социальной философии ибо современная социальная философия, как известно, есть продукт длительного и болезненного преодоления субстанционализма в теоретическом обществознании и осознания универсальной историчности общественного бытия. В сущности философия истории и есть на сегодняшний день «естественная», если не сказать единственная, реальная возможность бытия социальной философии, а значит невозможность философии истории фактически есть невозможность современной философской теории общества вообще. Но и это ещё не всё. Если классическая философия строила свой

дискурс, так или иначе отталкиваясь от естественно-научного метода, то современная философия, начиная по крайней мере с Маркса, всё более склоняется к тому, что необходимое богатство определений бытия может быть получено только при рассмотрении бытия общественного и что бытие внечеловеческой природы есть лишь существенно упрощённый и огрублённый вариант первой. А значит невозможность социальной философии, единственно способной выработать систему определений для конструирования высшей и истинной формы бытия, есть невозможность философии вообще, во всяком случае исчезновение её центральной проблемы и ограничение себя лишь маргинальными вопросами.

И тот факт, что в XX веке нет ни одной целостной философско-исторической концепции, подобной гегелевской или марксистской, воплощающих в себе высокоразвитые, но преодолённые формы историзма, ещё не даёт основания для выводов о невозможности философии истории вообще и обесценивании её центрального достижения — историзма. Ведь автор сам убедительно демонстрирует нам, что историзм, подобно всему сущему и должному, тоже историчен и что, следовательно ни одна из форм его исторического бытия не может быть абсолютизирована и принята за историзм вообще. Да, историзм в своих предельных метафизических основаниях ныне непроблемен и теоретически мало интересен, но вряд ли потому, что он исчерпал себя или просто не важен, а прежде всего, видимо, потому, что он стал всеобщим и в этом смысле само собой разумеющимся достоянием современного обществознания и своё дальнейшее развитие получил не в метафизических, а в чисто инструментальных формах упорядочения исторической реальности. Речь идёт о таких известных принципах теоретической истории как «долговременные структуры» новой исторической школы, концепции «вызова и ответа» Арн. Тойнби, теории «цивилизационных волн» неоэволюционистов, «формах жизни» Л.Витгенштейна, «эпистемах» М.Фуко и, наконец, о «прафеноменах» Ост. Шпенглера, обосновывающего возможность выстраивания мировой истории вообще не во времени, а в пространстве, т.е. в сущности предлагающего «коперниканскую» ревизию всего новоевропейского историзма. Практическое использование этих принципов вовсе не предполагает какую-то универсальную философскую конструкцию, в которую они могли бы с необходимостью вписываться или однозначное прояснение их конечных методологических оснований. Для них даже не принципиально, есть ли какая-то объективная историческая реальность сама по себе. Они вполне удовлетворяются реальностью тех квалификационных процедур, которые они осуществляют с наличным историческим знанием, выстраивая его в некоторые пусть не целостные, но обязательно обозримые регулярности: некие последовательности способов думания, чувствования, говорения. Короче, они

не нуждаются в метафизике истории, им вполне достаточно того, что усвоено от таковой со-временным научным здравым смыслом, хотя вместе с тем они и не пытаются её отменить, как и те исторически преодолённые «формы жизни», на фоне которых только и можно прояснить своеобразие современных форм. Как бы не имея возможности опереться на историю как она есть (ибо кто ныне знает, какая она), чтобы сконструировать единственно правильную и всеохватывающую теорию со всеми необходимыми метафизическими предпосылками, современные авторы вынуждены по необходимости отталкиваться в своих теоретических интерпретациях истории прежде всего от многообразия других её интерпретаций, реабилитируя тем самым все известные нам из истории философской мысли формы осмысления истории, как и противоречивую последовательность тех метафизических предпосылок, из которых они исходили. Тем самым, как мне кажется, есть серьёзные основания полагать, что мы переживаем не кризис историзма и связанный с этим период философско-исторической импотенции, а вступаем в неведомую и захватывающе интересную стадию их развития. Ту интеллектуальную нишу, которую ранее занимала философия истории, теперь занимают постоянно умножающиеся теоретические реконструкции, в которых, конечно, гораздо меньше метафизики, но зато гораздо больше истории и изощрённых методологических механизмов её упорядочения, ни один из которых не абсолютизируется и без напряжения дополняет любые другие, открывая тем самым безграничные возможности для развития теории истории. Впрочем, и для метафизики истории здесь тоже есть место, если, конечно, она не грешит раздражающей специалистов выспренной заумью и не пытается на полном серьёзе повторять пройденное, что к нашему автору уж никак не относится. Кризис, как мне кажется, переживает не философия истории, а сама история, но, как говорится, чем история ужасней для людей, тем она благодатней для тех, кто пытается её осмыслить.

Теперь несколько слов о пресловутой «русской идее». Конечно, она не более чем идеологема, которой никак нельзя верить на слово. Онтологически этот конгломерат ментальных образований во всех отношениях фиктивен, т.е. в действительности, как это убедительно показывает наш автор, её философским претензиям практически ничего не соответствует. Но ведь сама-то «русская идея» всё-таки не фикция. Она существует, сохраняя, несмотря на все персонификации, достаточную степень инвариантности и самотождественности и даже имеет свою историю, эволюционируя, например, от признания безусловного приоритета универсального над индивидуальным к поиску баланса между ними, не признаваясь, правда, в этом публично. Иными словами, не объясняя ничего вне себя, «руская идея» сама несомненно заслуживает объяснения. Даже если мы квалифицируем её как коллективный невроз, то и тогда она подлежит не только разоблачению и теоретической

дискредитации, но и рационализации, т.е. обнаружению её латентных, часто совершенно несовместимых с провозглашаемыми действительных оснований.

Откуда это чувство национальной неполноценности, компенсируемое как великодержавной гордыней в миру, так и необычайной возвышенностью и вселенским масштабом русской идеи на сакрально-философском уровне? Очевидно за этим стоят какие-то невротические деструкции самого русского менталитета, связанные, по-видимому, с трагическимси срывами в самой нашей истории. Поднять эти вытесненные в подсознание связи на рационально-критический уровень это значит открыть дорогу к превращению нашего национального менталитета в нормальный, исторически вменяемый, адекватно реагирующий на изменившиеся социальные обстоятельства.

И наконец, как показывает автор, «русская идея» и «либеральный проект» находятся в разных плоскостях и, несмотря на затянувшийся спор между ними, плохо согласуются. Но каков характер этой разноплановости? Что, у России и Европы просто принципиально разные и несовместимые судьбы? Исходя из характера используемых терминов, где в одном случае речь идёт о состоянии универсальном, которое якобы можно установить, где угодно, а в другом случае о состоянии якобы исключительном, предназначенном самим Господом Богом только для России, речь идёт именно о принципиальной в том числе и исторической их несовместимости, так что «Запад есть Запад, Восток есть Восток» и посему нечего нам пытаться установить у себя «правовой порядок» по западным образцам, ибо у нас он может быть лишь очередным кумиром для достижения тех же возвышенно-идеальных целей, рассчитанных на провозглашение, а вовсе не на реализацию. И тогда нас ждёт лишь горькое разочарование: жестокое подтверждение того, что мы не можем жить как нормальные люди, новый рецидив чувства неполноценности, а значит и новый рецидив воинственного фундаментализма. Или всё-таки эти идеи существенно различающиеся, но лишь как разные стадии универсального социального и ментального процесса? В тексте есть предпосылки и для такого вывода, согласно которому первая идея, несмотря на её региональное название, как бы предназначена для духовного обслуживания «стадии героев», а вторая — «стадии людей». Первая, конечно, более возвышенна и романтична, но зато вторая более реалистична и практична. Движение от первой ко второй, конечно, связано с разочарованиями: приземлением возвышенных и вдохновляющих идеалов и заменой их в лучшем случае правовым, а значит чисто формальным регулированием. Но эти нравственные и физические жертвы не напрасны, лишая нас «светлого будущего» они со временем обернутся достижением для каждого из нас сносных условий существования и выживания в кризисном постиндустриальном мире.

Библейский креационизм и языческий космогенез

И. Р. Тантлевский

I

Настоящая статья ставит своей целью выявить некоторые особенности и показать качественное отличие библейской концепции *creatio ex nihilo* от языческих мифологических представлений о возникновении мироздания, равно как и от соответствующих концепций древнегреческих философов. Творение мироздания представлено в книге *Бытия* в двух версиях: 1:1-2:4а (версия *Священнического источника*) и 2:4b-25 (*Яхвистская версия*). Интерпретация описания космогенеза в 1-й главе книги *Бытия* вызывает значительные затруднения. Так, в стихе 1-м говорится, что «в начале», в Первый день Творения, «сотворил Бог небо и землю (את השמים ואת הארץ)». (В *Бытии* 2:4b: ארץ ושמים [«землю и небо»];[1] в *Самаритянском Пятикнижии* и в *Сирийской версии*: שמים וארץ.) Из дальнейшего же повествования явствует, что «небо» было сотворено только во Второй день (стихи 6-8), а «земля» — в третий (стихи 9-10). Кроме того, как отмечал еще римский император Флавий Клавдий Юлиан (в христианской традиции «Отступник»; 361-363 гг.) в первой книге своего сочинения «Против христиан», в кн. *Бытия*, гл. 1 ничего не говорится о сотворении Богом тьмы, первозданного Океана[2] и других вод (ср. стих второй: «... и тьма над Океаном; и Дух Божий [возможна интерпретация: «сильный ветер» [3]] (про)носился над водами»); отсюда Юлиан, как и ряд современных ученых,[4] делает вывод, что Бог «лишь упорядочил существовавшую до того материю». Думается, что прояснить проблему позволяет допущение, согласно которому еврейское «небо и земля» в стихе 1-м является «калькой»

[1] Определенный артикль не употреблен

[2] В *Синодальном переводе*. «бездна».

[3] См. ниже.

[4] Ср., например. *С. Г Хук*. Мифология Ближнего Востока. Перевод с английского *А. С. Рапопорт*. Ответственный редактор *В А. Якобсон*. М , 1991, с. 93; *E. Speiser* Genesis. 3rd ed. New York, 1980, с. 3, 12-13.

с шумеро-аккадского понятия *«ан-ки»*, букв. «небо-земля», служившего для обозначения *всей* Вселенной [5]. Термин «небо-и-земля» в значении «Вселенная», как кажется, употребляется также в *Быт.* 2:1, 4а и 4b[6].[7] Учитывая то обстоятельство, что предки Авраама, как и сам праотец, проживали в южно-месопотамском городе Уре (*Бытие* 11:28, 31, 15:7), где «служили иным богам» (*Иисус Навин* 24:2-3), тесные связи патриархов Исаака и Иакова с Междуречьем, а также тот факт, что шумерский, а затем аккадский языки были широко распространены в сиро-ханаанском регионе, по крайней мере, с III тысячелетия до н э. в качестве *lingua franca*, в качестве языка официальной документации, а произведения литературы Междуречья переписывались и изучались в местных писцовых школах, месопотамские космологические параллели представляются допустимыми. В то же время следует иметь в виду, что встречающиеся в книге *Бытия* древнемесопотамские терминологические и сюжетные параллели наполняются здесь принципиально новым Теологическим и концептуальным содержанием. Обращение к мифологическому языку и сюжетам в начальных главах *Бытия* оказывается неизбежным, ибо только в этих понятиях единственно и было возможным донести до древнего человека космогенетические и антропогенетические идеи и рассказать о событиях примордиальной истории. Итак, если наше допущение относительно корреляции понятия «небо-и-земля» с месопотамским «ан-ки» верно, то оказывается, что Господь сначала сотворил Вселенную, элементы которой находились в хаотическом состоянии (ср. *Бытие* 1·2), а затем занялся ее упорядочиванием, структурированием и оформлением.[8]

---

[5] См., например: *С Н Крамер* История начинается в Шумере. Перевод с английского *Ф Л Мендельсона* 2-ое изд. Предисловие, переводы поэтических текстов и комментарии *В. К Афанасьевой*. М., 1991, с. 91; *Т. Якобсен*. Сокровища тьмы История месопотамской религии. Перевод с английского *С. Л. Сухарева*. Ответственный редактор *И. М. Дьяконов*. М., 1995, с. 192 ff ; От начала начал Антология шумерской поэзии Вступительная статья, перевод, комментарии, словарь *В. К. Афанасьевой* СПб., 1997, с. 21-22
В древнемесопотамском эпосе творения «Энума элиш», например, бог Мардук нарекается другими богами именем *Lugal-dimmer*-an-ki-*a* «Царь богов неба-и-земли», т е. царь Вселенной Древним египтянам Вселенная в целом тоже представлялась как «небо-и-земля».

[6] Ср. также, например, *Бытие* 14:19; *Исайя* 42:5, 45:12, 18, *Иеремия* 10.12-13; *Псалмы* 89[88].12, 102[101]:26, 136[135]:5-6 и 146[145]:6.

[7] Платон часто под термином «небо» подразумевает весь космос (см., например, *Тимей*, 28b, 41a) В *Бытии* 1:2a под словом «земля» подразумевается целый мир (см., например: *Speiser*, Genesis, с 3, 5).

[8] Ср. *Премудрость Соломона* 11 17[18], где говорится, что Бог создал мир из необразного вещества (ἐξ ἀμόρφου ὕλης).

То, что древние евреи полагали, что первобытный Океан существовал не извечно, а был сотворен Богом, явствует также из текста книги *Притч* 8.24-27: «Я (חכמה, Премудрость. — *И. Т.*) родилась, когда еще не существовали Океаны (תהמות; имеются в виду нижний Океан, на котором плавает земля, и верхний, небесный Океан.[9] — *И. Т.*) , когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни ни полей, ни начальных пылинок Вселенной».[10] Об этом же, как представляется, свидетельствует и текст книги *Притч* 3:19-20: «Господь Премудростью основал землю, утвердил небеса Разумом; Его Знанием Океаны (תהומות) разверзлись, и облака кропят росою». (Ср. книгу *Иисуса, сына Сирахова*, гл. 24.) Так же и в книге *Исхода* 20:11 мы читаем· «Ибо в шесть Дней создал Господь небо и землю, Море (הים; *sc.*, вероятно, и Океан и моря) и все, что в них...». — *И. Т.*) В связи с последним текстом заметим, что в книге *Иова* 38:16 термины «Море» (ים) и «Океан», «Бездна» (תהום), как кажется, употребляются в качестве синонимов. (Ср. также *Псалом* 24[23]:2.)

Замечание Юлиана относительно того, что «согласно Моисею, бестелесного (прежде всего, имеются в виду ангелы. — *И. Т.*) Бог ничего не создал», также представляется некорректным, ибо уже в книге *Бытия* 6:2, 4 ангелы фигурируют под обозначением «*сыны* Божии» (ср. также, например, *Иов* 38:7, 1:6, 2:1, *Псалмы* 29:1, 89:6, *Даниил* 3:25),[11] семантика которого предполагает именно их *сотворенность* Всевышним. Под «совершенным», т. е сотворенным Богом *воинством небесным* в книге *Бытия* 2:1 подразумеваются и *небожители-ангелы*, и звезды и планеты

В связи со стихом *Бытия* 1:2 отметим также, что в книге *Исайи* 45:7 Господь возвещает, что Он является Творцом света и тьмы.

Таким образом, можно говорить о том, что в первом стихе книги Бытия имплицитно выражена идея Творения мира из ничего — creatio ex nihilo.

Та же идея, как представляется, содержится и в тексте книги *Иова* 26:7, где говорится о том, что Бог «распростер Цафон (*зд.*: космическая (мировая) гора; букв. «Север». — *И. Т.*) над пустотою (על תהו), повесил землю над ничем (על בלי מה)». Цафон, прообраз вышнего мира, небес, и земля здесь ока-

---

[9] См. также ниже.

[10] Идея о «начальных пылинках Вселенной» (*Притчи* 8.26), вероятно, может быть сопоставлена с атомистической теорией, выдвинутой, судя по ряду источников, финикийцем Мохом и развитой древнегреческими мыслителями Левкиппом и Демокритом.

[11] Ср. также *1 Енох* 6:1-8; *Филон Александрийский*, Об исполинах, I, *Иосиф Флавий*, Иудейские древности, I, 3. Ср. далее. *Лактанций*, Божественные установления, II, 15, *Тертуллиан*, Об облике женщин; *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, IV.

зываются как бы «извлеченными» Богом из ничего и исчерпывают собой все мироздание. Отметим, что в *Псалме* 48:2-3 (*Масоретский текст*) Святая гора Сион идентифицируется с Цафоном.

Определенную параллель к представлению о земле, «висящей над ничем», зафиксированную в книге *Иова* 26:7, можно, как кажется, обнаружить в космологическом учении Анаксимена из Милета (вторая половина VI в. до н. э.), согласно которому плоская («столообразная») земля неподвижно висит в воздухе (как бы «сидит верхом» на нем). «Солнце движется не под землей, но вокруг земли, а исчезает и творит ночь от того, что на севере земля возвышается». (См., например: *Аристотель*, О небе, 2, 13. 294b 13 ff. (равно об Анаксагоре и Демокрите); *он же*, Метеорология, B 1. 354a 28; *Псевдо-Плутарх*, Строматы, 3; Мнения философов (*Псевдо-Плутарх*), III, 10, 3; 15, 8; *Ипполит Римский*, Опровержение всех ересей, или Философумена, I, 7, 1.)

И. Ш. Шифман отмечает, что милетский мыслитель Анаксимандр (610-ок. 540 гг. до н. э.) развивал учение о земле, висящей неподвижно в пространстве, ни на что не опираясь (Аристотель. О небе 2, 13, 295b, 10-14).[12]

Отметим также, что эксплицитно идея *Творения из ничего* высказывается в апокрифической *Второй Маккавейской книге* 7:28.[13]

Истолковывая начальные стихи Библии в свете возможных релевантных месопотамских параллелей, обратимся к рассмотрению 2-го стиха 1-й главы книги *Бытия*. Упоминаемый здесь תהום-*Техо́м* «(Первозданный) Океан» (*Синодальный перевод*: «бездна»; «... и тьма над *бездною* ...») коррелируется с аккадским «*Тиамат*» — изначально покрытой тьмой «Бездной», безначальным первозданным Океаном соленой воды (первоначально смешанной с пресными водами другого Океана — Апсу[14]), драконом хаоса вавилонского эпоса, побежденного богом Мардуком; *Техо́м* также сопоставим с шумерским и древнеегипетским первозданными Океанами. Особую сложность для интерпретации представляет второе полустишие, обычно переводимое как: «... и Дух Божий (רוח אלהים) носился над водами». Но, как замечает Спиноза в «Богословско-политическом трактате» (гл. 1), еврейский термин רוח *руах̣*, имеющий значения «ветер», «дуновение», «дух», в данном контексте, вероятно, следует понимать как «ветер», а слово אלהים *'Элохи́м* («Бог», «боги»; «Божий») — употребляемое в Библии, кроме прочего, для выражения превосходной степени качеств и свойств той или иной вещи, предмета, явления, — как «весьма, очень сильный». При таком понимании вся фраза приобретает иной смысл: «... и сильный ветер (про)носился над водами».[15] В этом случае понятие *Руах̣ 'Элохи́м* в книге *Бытия* 1:2 может быть сопоставлено с элементом шумерской космологии «*лиль*» — «ветер», «дуновение», «дух», главными аспектами которого считались движение и способность занимать пространство. По представлениям древних шумеров, именно «Повелитель (*эн*) ветра-(*лиль*)» («Владыка-Ветер») бог Энлиль опустил (букв. «унес») землю, отделив ее от неба.

[12] Учение. Пятикнижие Моисеево. Перевод, введение и комментарии *И. Ш. Шифмана*. М., 1993, с. 22.

[13] Здесь говорится о том, что во время религиозных гонений сирийского царя Антиоха IV Епифана на евреев (167-164 гг. до н. э.) этот селевкидский царь, дабы устрашить тех, кто оставался верен иудаистским законам, приказал разрывать непокорных на части, чтобы лишить их надежды на будущее телесное воскресение в Конце дней Одна благочестивая мать, дабы поддержать дух гибнущего ужасной смертью младшего сына, воскликнула. «Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего (οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός), и что так произошел и род человеческий».

[14] *Якобсен*, Сокровища тьмы, с. 193.

Начиная с 3-го стиха 1-й главы, в книге *Бытия* констатируются Божественные акты по упорядочиванию элементов Вселенной и творению новых сущностей. Этот этап начинается с сотворения света, что завершает Первый день Творения. Творение осуществляется Богом при помощи Его Слова: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». В качестве параллели можно указать также на *Псалом* 33[32]:6: «Словом (בדבר) Господа сотворены небеса и Духом уст Его все воинство». В книгах *Притч* 8:22-31 и *Иеремии* 10:12[16] эксплицитно выражается идея о творении Богом мироздания через Свою Премудрость. (Ср. книгу *Иисуса, сына Сирахова* 24:3 ff.)

Возвращаясь к 1-й главе книги *Бытия* отметим, что согласно ее тексту, Творение Богом крупнейших космических сущностей — света-дня, небес, земли и морей — происходит как бы в два этапа: «И сказал Бог: да будет ...» и «И назвал Бог ...». (По представлениям древних, называние вещи является важнейшим моментом в процессе ее сотворения.) Вероятно, точнее будет говорить о *трех* этапах в процессе творения; ибо следует учитывать и *аксиологический* аспект: «И увидел Бог, что *это* хорошо (טוב).» Еврейский термин טוב означает «хороший», «благой», «прекрасный»; в то же время под это определение подпадает всякая сущность, вещь, функционально соответствующая своему назначению. *Одобрение* Богом созданных сущностей кажется необходимым этапом их творения.

Хотя Библия умалчивает о способе первого акта Творения — создания хаоса, мы можем предполагать, что он принципиально отличался от последующего творения *упорядоченных сущностей* Словом: *бессущностный* хаос как переходное состояние от небытия к бытию (еще) *не определяется словом*,

[15] Ср.: *Speiser*, Genesis, с. 3, 5: «... and only an awesome wind sweeping over the water»

[16] «*Он* сотворил землю Силою Своею, утвердил мир Премудростью Своею, и Разумом Своим распростер *небеса*».

(еще) *не называется* (не может быть назван *бессущностным, неупорядоченным*, т. е. *хаосом*, до создания *сущностных* вещей). [«Небо-и-земля» книги *Бытия* 1:1, т. е. Вселенная в хаотическом состоянии — это *человеческое* определение, данное, так сказать, post factum всего процесса Творения мироздания.]

Определенную параллель к библейской концепции Творения Словом можно усмотреть в т. н. «Мемфисском теологическом трактате» (ок. середины III тыс. до н. э.), согласно которому местный бог Птах, отождествляемый с первобытными водами Нун, творит все сущее в «сердце», т. е. в мысли (ибо по представлениям древних сердце являлось вместилищем разума); а затем «языком», т. е. произнося наименования вещей вслух, он вызывает их к реальной жизни. Впрочем, как заметил Вяч. Вс. Иванов, в данном произведении подчеркивается «конкретный физический (т. е. физиологический) смысл слова «язык»... В трактате обыгрывается образность частей тела — не только языка, но и всего, что связано со ртом: «Девятка же богов (Птаха) — это зубы и губы в этих устах, называвших имена всех вещей»[17]».[18]

* * *

Вероятную реминисценцию *Притч* 3:19-20, где говорится о творении мироздания *Премудростью-Разумом-Знанием* Бога, можно, как кажется, обнаружить в *Уставе Кумранской ессейской общины* (*1Q S*; II в. до н. э.) 11:11; в данном тексте мы читаем: «Его Знанием (или: «посредством Его Знания») все получило существование ...». (Ср. также кумранские тексты *1QS* (*Устав общины*) 11.3-4, 5-6, *1QH* (*Благодарственные гимны*) 1·19-20, 22, 4:27-28) и *4Q422* (*Paraphrase of Genesis-Exodus*) кол. I, фр. 1, 6: «[... небеса и земля и все] их воинство Он сотворил [Своим] С[лово]м ([בד]בדו) ...] (ср. *Быт.* 2:1).[19])

В концепции Филона Александрийского (ок. 25 г. до н. э.-до 50 г. н. э.) Логос-Слово (точнее, используя стоическую терминологию, Λόγος προφορικός — *Высказанный Логос*, интерпретируемый как Бог по Его откровению и действенности во вне) гипостатизируется и в определенной мере персонифицируется и фигурирует как «Первородный Сын Бога» (πρωτόγονος υἱὸς τοῦ θεοῦ), «Соправитель Бога» (ὕπαρχος τοῦ θεοῦ), «Человек Бога», «Пастырь мира» (ποιμὴν τοῦ κόσμου), «Орудие» Бога, «Кормчий», «Первосвященник мира» (ἀρχιερεύς τοῦ κόσμου), «второй Бог» (δεύτρος θεός) и даже как *Бог* (θεός) [20]

[17] *М. Э. Матье* Древнеегипетские мифы. М.,1956, с. 26, 84

[18] До-во время-после? — Предисловие к книге: *Г. Франкфорт, Г А. Франкфорт, Дж Уилсон, Т. Якобсен.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека Перевод с англ. *Т. Н. Толстой* М., 1984, с. 4-6; ср · там же, с. 66-69

[19] Ср. далее: *Юбилеи* 12.4; *I Енох* 90 38; *4Q 525* (*Beatitudes*); *11Q Ps^a Sirach*, *Sir.* 51·13 ff; *11Q Ps^a*, кол 18 (*Psalm 154*)

В *Евангелии от Иоанна* 1:1-3 сотворение мира охарактеризовано следующим образом: «В начале был Логос, и Логос был у Бога, и Логос был Бог. (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.) Он был в начале у Бога. Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть». Согласно *Евангелию от Иоанна* 1:14, предсуществующий Божественный Логос воплощается в исторической личности Иисуса из Назарета.

* * *

Согласно книге *Бытия* 1:6-8, во Второй день Бог создает твердь (רקיע; или «купол»[21]), «отделившую воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью», и называет твердь небесами. В Третий день, согласно *Бытию* 1.9-13, Бог создает моря и землю, «произведшую» растительность. Для адекватной интерпретации пассажа книги *Бытия* 1.6-13 имеет смысл вновь обратиться к месопотамским космологическим представлениям. Согласно воззрениям шумеров и аккадцев, земля представляла собой плоский диск, а небо — своеобразный купол, опирающийся на твердую поверхность. Небесный свод, вероятно, был сделан из некоего металла.[22] Небо и земля сверху, снизу и с обеих сторон окружены водами Океана, в которых они каким-то образом сохраняют неподвижность.[23] Со сходными представлениями мы встречаемся и в Библии. Над небесной твердью-куполом помещаются верхние воды Океана. (Ср. *Притч.* 8:24а.) В куполе сделаны специальные хляби (окна); когда они отворяются, идет дождь (*Быт.* 7:11, 8:2).[24] Под землей находятся нижние воды Океана (нижний Океан; ср. *Быт.* 49:25, *Втор.* 33:13); источники пресной воды на земле, включая колодцы, родники и т.п., проистекают из этого Океана. (См., например, *Быт.* 7:11, 8:2; аналогичные представления зафик-

[20] Ср концепцию «Слова (ὁ λόγος) Бога» в *Премудрости Соломона* 18:15-16 (ср 16·12), 9:1

[21] Ин0терпретация И. Ш Шифмана (Учение Пятикнижие Моисеево, с. 57)

[22] Шумеры называли «небесным металлом» олово

[23] *Крамер*, История начинается в Шумере, с 91.

[24] В верхней части одной из неопунических стел из Горфы (отражающей, бесспорно, более ранние пунические представления) изображена человеческая душа, отправляющаяся в царство богов и пересекающая небесный Океан на дельфине (на некоторых пунических стелах — на птице или корабле), а под ним (Океаном), по обе стороны от «дерева жизни», располагаются птицы, символизируя атмосферу. (См : *Ю. Б. Циркин* Карфаген и его культура. М , 1987, с. 169-170, 185.)

сированы и в угаритских текстах.) Очевидно, что прежде, чем создать моря, Бог отделил первобытные соленые воды от пресных.

II

Библейская креационистская концепция — *creatio ex nihilo* — принципиально отличается от других древних космогенетических концепций. Так, например, шумеры полагали, что *вечно* существующий первозданный Океан «породил небо-и-землю», т. е. Вселенную, включая богов. Древние египтяне верили, что мир возник из *извечной* первобытной бездны Нун. Согласно финикийской космогонии «началом всего (τῶν ὅλων)» был «воздух мрачный и подобный ветру, или дуновение воздуха мрачного (ср. Быт. 1:1. — *И. Т.*), и Хаос туманный, темный, как подземное царство. Они были беспредельны (ἄπειρα) ... и не имели границ. Когда же... возлюбил дух свои собственные начала и произошло смешение, соединение это получило наименование «страсть». Она — начало создания всего... И от смешения духа с самим собою (ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος) родился Мот (бог смерти); одни говорят, что это ил, а другие — гниль, смешанная с водой. И от него произошли все семена творения, и порождение всего. . И когда воздух засветился, вследствие воспламенения моря и земли возникли ветры, и тучи, и небесных вод величайшие излияния и низвержения. И затем они разделились, и со своего места стронулись из-за солнечного пламени, и все встретились в воздухе, один с другими, и столкнулись, и произошли громы и молнии...»[25] В связи со сказанным напомним, что ионийский мыслитель Фалес Милетский (ок. 625-ок. 547 гг. до н. э.), финикиец по происхождению, считал, что все сущее возникло из некоего влажного первовещества, или «воды». Согласно данным перипатетической доксографии, Анаксимандр полагал первоначалом «беспредельное» (ἄπειρον), отличное от остальных элементов и веществ (и в этом смысле неопределенное) и не имеющее границ.[26] (Ср. только что приведенную цитату из Евсевия !). Анак-

[25] *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, 1, 10 [= Fragmenta Historicorum Graecorum, III, Philo Bybl. 2]; цитата из «Финикийской истории» Филона Библского (втор. пол. I в.-пер. пол. II в. н. э.), излагавшего, в свою очередь, сочинение финикийца Санхунйатона, жившего, возможно, в сер.-втор. пол. II тыс. до н. э.
[26] Точнее, сам Анаксимандр употреблял прилагательное «бесконечный» как один из атрибутов вечной и нестареющей природы», «объемлющей все небосводы (т. е. миры. — *И. Т.*) и космосы (т. е. пространства. — *И. Т.*) в них».

симен принимал в качестве первоосновы «воздух» — род дыхания или пара или *темного облака.*[27]

Иными словами, в ближневосточных мифологиях боги возникают из *извечного* первозданного хаоса (подчас персонифицированного) и упорядочивают его, в то время как в 1-й главе книги *Бытия* Бог создает «хаос» из ничего, а затем упорядочивает его.[28]

Идея творения Богом мироздания была чужда ранним греческим мыслителям, полагавшим космос безначальным (во времени). Вслед за только что упомянутыми космогоническими доктринами милетских философов приведем также следующее утверждение Гераклита Эфесского (ок. 520-ок. 460 гг. до н. э.) ; «Этот космос, один и тот же для всех, не сотворил никто из богов и никто из людей, но был, есть и будет вечноживой огонь, мерно вспыхивающий и мерно угасающий (B 30/51 M).[29] Для Парменида (род. ок. 515 г. до н. э.[30]) же «бестрепетное сердце хорошо закругленной истины» заключалось в следующем: «Остается еще только сказать о пути [исследования, признающем], что [только бытие] есть. На этом пути находится весьма много признаков, указывающих, что сущее *не возникло* (курсив наш. — *И. Т.*) и не подвержено гибели, что оно закончено в себе, однородно, неподвижно и не имеет конца. Оно никогда не существовало и не будет существовать, так как оно [всегда] находится в настоящем целиком во всей своей совокупности, единое и непрерывное. Ибо какое *начало* (курсив наш. — *И. Т.*) станешь искать для него? Как и откуда ему вырасти? Я не позволю тебе ни говорить, ни мыслить, чтобы [оно могло возникнуть] из небытия. Ибо несуществование бытия невыразимо [в словах] и непредставимо в мысли» (28 B фр. 8, строки 1-9 [31]).[32]

Упоминавшийся выше император Юлиан, подвергавший сомнению креационизм библейской космогонии («согласно Моисею, Бог ... лишь упорядо-

[27] Ср.: *О. Eissfeldt.* Phönikische und griechische Kosmogonie. — Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Paris, 1960, с. 1-15; *И. Ш. Шифман* Культура древнего Угарита. Ответственный редактор *А. Г. Лундин* М., 1987, с.149-150.
[28] Как замечает Гегель в своих «Лекциях по философии религии», « сотворение мира Богом существенно отлично от возникновения, то есть от утверждения, что мир возник из бога. Все народы имеют теогонии, или, что то же самое, космогонии; в них основной категорией всегда является *возникновение*, а не сотворение ... Такое возникновение — это не отношение сотворенного: возникшее есть существующее, действительное таким образом, что *основание*, из которого оно возникло, положено как снятое, несущественное; возникшее возникает не как творение, а как *самостоятельное*, не как такое, которое в себе не самостоятельно » Ср.: *Платон*, Тимей 41a-e.
[29] Цит. по: *J. Burnet. Early Greek Philosophy.* 4th ed. London, 1930, фр. 20
[30] Согласно Платону Согласно Аполлодору — ок. 544 г.
[31] *Burnet*, *Early Greek Philosophy*, с. 174.
[32] См. также 28 B фр. 8, строки 19-22 (Ibid., с. 175.)

чил существовавшую до того материю»; «Бога Моисей выводит лишь как организатора» материи ; «Против христиан», кн. 1), противопоставляет ей «креационистскую» (с его точки зрения) доктрину Платона (427-347 гг. до н. э.), представленную, по его мнению, в тексте трактата «Тимей», 28b-c: «А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем... мы обязаны поставить относительно него вопрос: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением, оказываются возникающими и порождаемыми. Но мы говорим, что все возникающее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать». Император либо заблуждался относительно Платона, либо лукавил; ведь несколькими строками ниже (31b-32c) греческий философ пишет: «Бог, приступая к составлению тела Вселенной, *сотворил его из огня и земли*... поместил между огнем и землей *воду и воздух*, после чего установил между ними возможно более точные соотношения... Так он сопряг их, построяя из них небо, видимое и осязаемое На таких основаниях и из таких составных частей родилось тело космоса... При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы» (курсив наш).[33]

III

Библейская креационистская концепция тесно связана с представлением древних евреев об универсуме — ʻ*оламе* (עולם).[34] Сотворенный Богом ʻ*олам* движется в потоке времени (по сути совпадает с ним), вмещая и неся в себе все

[33] Напомним, что согласно космологии стоиков, существует бесконечное множество космических циклов, в точности повторяющих друг друга (так что Сократ учит своих адептов в Афинах бесчисленное множество раз и т. д.). Стоики учили о бесконечных «воспламенениях» (греч. ἐκπύρωσις) и «возрождениях» (греч παλιγγενεσία) Вселенной По смерти тела, душа человека может продолжать существовать определенное время, в зависимости *от степени тонуса*, достигнутого ей во время своего пребывания в теле. Однако и душа праведника и мудреца не может продолжать свое существование вечно: при мировом пожаре она необходимо возвращается в божественную субстанцию Воплощаясь в период нового космического цикла, душа ничего не помнит и не знает о своих предыдущих существованиях.

[34] Первоначальное значение данного термина: «век»; «далекое будущее», «далекое прошлое»; «продолжительность»; «всегда» [с футурологическим оттенком]

сущее; это — «мир как история»[35] или »мировое время» (в переводе иудаистских теологических экзистенциалистов М. Бубера и Ф. Розенцвейга «Weltzeit»)[36].[37] Господь Бог трансцендентен ʻ*оламу*, Он вне сотворенного Им времени, над историей.[38] С другой стороны, Господь открывается вʻ*оламе*, движущемуся к установленной Им Цели. «ʻ*Олам* никак нельзя увидеть, но внутри него может звучать Голос Бога»,[39] являться Его светозарная Слава; в ʻ*оламе* человек служит Господу, почитает Его Библейская концепция мира-ʻ*олама*, мира как потока времени par excellence, принципиально отлична от древнегреческого представления о мире-*космосе*. Первоначально слово κόσμος применялось либо по отношению к *воинскому строю*, либо к убранству (особенно женскому); этот термин был экстраполирован на мировую структуру Пифагором или, по другим сообщениям, Парменидом. Космос представлялся эллинам как некая *неизменная* упорядоченная структура, покоящаяся в пространстве. «Внутри космоса даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри «ʻолама» даже пространство дано в модусе временного движения — как «вместилище» необратимых событий».[40] Древний еврей мыслит временными категориями, для него содержание мира главным образом выступает как движение во времени, а бытие — как участие в живом потоке событий; древний же грек мыслит по

[35] См.: *С. С. Аверинцев.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов. — Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М , 1971, с. 229

[36] См., например: *J. Hessen.* Platonismus und Prophetismus. 2 Aufl., München-Basel, 1955, с. 90; Th. Boman. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. 3 Aufl., Göttingen, 1959, с 131-133, *Аверинцев*, ibid., с. 229-231, 261, прим. 58 f.; *В. В. Бычков.* Эстетика поздней античности М , 1981, с. 23.

А. Иеремиас истолковывает עולם как некую пространственно-временную целостность и переводит — «Weltlauf». (Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 4 Aufl., Leipzig, 1930, с. 127.)

[37] Греки передавали термин עולם словом αἰών, римляне — seculum.

[38] В языческих же религиях боги имманентны миру, «нуминозные» силы здесь воспринимаются как внутриприсущие явлениям и предметам, находящиеся в средоточии их существа и являющиеся той жизненной силой, которая вызвала их существование и развитие (См., например: *Т. Якобсен* Сокровища тьмы История месопотамской религии. Пер. с англ. *С. Л. Сухарева.* Ответственный редактор *И. М Дьяконов.* М., 1995, с. 14-15)

[39] *Бычков*, ibid., с. 24.

[40] Ibid , с 229 f.

преимуществу пространственными категориями, его мир главным образом пространственнен, а бытие — это существование в определенном месте космоса.[41] «Бог Зевс — это «олимпиец», т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Господь Бог — это *Сотворивший небо и землю*, т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени. Структуру можно созерцать, в истории приходится участвовать. Поэтому мир как «космос» оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, а мир как «'олам», напротив — через направленное во время повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: «а что дальше?». Высшая мудрость античного человека состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и его олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний... Напротив, сквозной мотив Библии — Обетование, на которое не только позволительно, но и безусловно необходимо без колебания променять наличные блага ... Будущее — вот во что верят герои Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дает Господь Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы Божественных гарантий грядущего счастья ... Итак, греческий «космос» покоится в пространстве, выявляя присущую ему меру; библейский «'олам» движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу (так развязка рассказа переходит пределы рассказа, или мораль притчи переходит пределы притчи)».[42]

Для израильтян время линеарно, необратимо; это *историческое время*. Будучи сотворено Богом, оно имеет *начало*, равно как и будет иметь *конец* — Эсхатон, Конец дней, знаменующий собой переход от Истории (или, может быть, точнее, предыстории) человечества к *Метаистории*, эпохе с качественно отличными от исторических характеристиками продолжительности и последовательности процессов, другим состоянием индивидуальностей и вещей. Как замечает М. Элиаде, Господь «проявляется не в *космическом Времени* (подобно богам других религий), а во *Времени историческом*, необратимом. Каждое новое проявление Господа в истории сводится к какому-либо предшествовавшему проявлению. В падении Иерусалима нашел свое выражение гнев Господа на Свой народ, но это был вовсе не тот гнев, что обрушил Господь на Самарию. Деяния Господа — это Его *Личные* шаги в Истории: они

[41] См., например, работы, указанные в прим. 37.

[42] *Аверинцев*, ibid., с. 230 f.

открывают свой глубокий смысл *лишь Его народу*, тому народу, что был *избран* Господом. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится *Теофанией*».[43] Подлинно *исторические* произведения впервые в мировой литературе появляются в Библии.[44]

Что касается древних греков, то для них время *циклично*, его символом является круг. История — это часть природы, для нее характерно вечное повторение; «духовная жизнь «аисторична»,[45] поэтому грек так мало интересуется своим прошлым (оно для него сразу же становится мифом, теряет реальное значение). Он живет настоящим».[46] Как замечает А. Ф. Лосев,[47] «это необычайно сужало и ограничивало античную философию истории и навсегда оставило ее на ступени таких концепций, как вечное возвращение, периодические мировые пожары, душепереселение и душевоплощение».[48]

[43] Священное и мирское, с. 73. Ср.: *idem* Le Mythe de l'Eternel Retour. Paris, 1949, c. 152 ff. (русский перевод этого исследования опубликован в сборнике: *М. Элиаде*. Космос и история. Избранные произведения. М., 1987).

[44] Авторы древнееврейских исторических повествований впервые же создали *художественную прозу* в собственном смысле этого слова, неритмизованную художественную прозу. (*И. М. Дьяконов* Древнееврейская литература. — Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 549 f.) Отметим, что помимо исторических повествований, древнееврейская литература создала и такой оригинальный жанр, как *короткая сюжетная назидательная повесть, или новелла*.

[45] См.: *Boman*, ibid., c. 148 f., 158; ср.: *Hessen*, ibid., c. 88.
Языческим религиям вообще присуще циклическое и мифологическое понимание времени. Например, как замечает М. Элиаде, Новый год языческих религий, «представляя собой восстановление космогонии в настоящем, предполагает *возобновление времени с самого начала*, т. е. реставрацию первичного, «чистого» времени, существовавшего в момент сотворения»; сакральное примордиальное время воспроизводится всякий раз в повторении ритуала и рассказывании мифа. (См., например: Священное и мирское, с. 48-74.)

[46] *Бычков*, ibid., с. 23. См. далее, например: *А. А. Тахо-Годи.* Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним. — Вопросы классической филологии. М., 1969, т. II, с. 107-126 (ср.: *idem*, Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним, ibid., с. 126-157); *В. П. Гайденко.* Тема судьбы и представление о времени в греческом мировоззрении. — Вопросы философии 9 (1969); *А. Ф. Лосев* Античная философия истории. М., 1977. См. также работы М. Элиаде, указанные в прим. 44.

[47] Античная философия истории, с. 201.

[48] Сказанное справедливо во многом и по отношению к соответствующим представлениям брахманизма (индуизма), буддизма и других религий. (См. также, например, работы М. Элиаде, указанные в прим. 43).

УЧЕНИЕ О «Я» И ЛИЧНОСТИ В КЛАССИЧЕСКОМ ИНДИЙСКОМ БУДДИЗМЕ

Е. А. Торчинов

Доктрина личности является важнейшей буддийской доктриной, известной обычно как учение о несуществовании индивидуального субстанциального простого и вечного «я», или души (*атмана*). Эта доктрина называется обычно на санскрите *анатмавада*. Это учение отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих существование «я» (атман) и души (*джива*).

Почему буддизм отрицает существование вечного «я»? Отвечая на этот вопрос, мы сразу же сталкиваемся с отличием индийского мышления от европейского. Как хорошо известно, Кант считал веру в бессмертие души одним из постулатов нравственности. Буддизм, напротив, утверждает, что именно чувство «я» и возникающая из него привязанность к «я» есть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует клеши — омраченную аффективность, затягивающую живое существо в трясину сансарического существования. Какое же именно «я» отрицается буддизмом? Сразу отметим (это важно для рассмотрения некоторых дальнейших тем), что буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то есть об абсолютном субъекте, некоем высшем надличностном Я, едином для всех существ и в конечном итоге тождественном Абсолюту (*Брахману*). Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере, в ранних текстах) вообще ничего не говорится. Отрицается именно индивидуальное «я», личность как сущность, простая и вечная тождественная самой себе субстанция. Таковой буддизм не находит в нашем опыте и рассматривает ее как иллюзорный продукт ментального конструирования. Таким образом, фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название *джива* (душа) или *пудгала* (личность). Некоторые пассажи из ранних буддийских текстов об отсутствии души настолько напоминают соответствующие рассуждения Д. Юма из «Трактата о человеческой природе», что буддологи XIX века были потрясены тем обстоятельством, что подобного рода теории, бывшие на Западе частью скептической и,

в конечном итоге, вольнодумной и даже антирелигиозной мысли в буддизме помещены в сугубо религиозный контекст.

Но если такой сущности, как душа нет, то что же такое личность? буддисты отвечают, что личность есть *только имя* для обозначения соединенных в определенном порядке групп психофизических элементов. В знаменитом буддийском философском памятнике «Вопросы Милинды» (*Милинда паньха*) буддийский монах Нагасена беседует об этом с греко-индийским царем Милиндой (Менандром — первая половина II в. до н. э.) — после завоевания части Индии Александром Македонским в IV в. до н. э. там были созданы индо-эллинистические государства. Царь утверждает, что если буддисты считают, что души нет и что ни один из элементов психофизического состава человека, равно, как и совокупность всех этих элементов, не являются личностью, то у буддистов получается, что никакой личности вовсе нет. Возражая царю, Нагасена указывает ему на колесницу и начинает спрашивать царя, что она такое — есть ли колеса колесница? Или может быть, кузов — колесница? Или не являются ли колесницей оглобли или какие-либо еще детали? На все эти вопросы царь дает отрицательный ответ. Тогда Нагасена спрашивает царя, не есть ли колесница все это вместе. Милинда снова дает отрицательный ответ, а это дает Нагасене возможность сказать, что в таком случае получается — никакой колесницы нет вовсе. Тогда царь возражает, и говорит, что колесница суть только имя, призванное обозначить совокупность всех перечисленных частей и деталей. Этот ответ дает возможность Нагасене сказать, что точно также и личность суть только имя, обозначающее определенным образом упорядоченное единство пяти групп элементов опыта[1]

Что же это за группы?

В буддийской традиции они называются пятью *скандхами* (*панча скандха*; слово «скандха» дословно означает «куча»). Это

1) группа чувственного (*рупа*), то есть всего, что мы могли бы отнести к области чувственно воспринимаемого и материального;

2) группа чувствований (ощущение приятного, неприятного или нейтрального) — *ведана*;

3) группа осознавания различий (круглое — квадратное; белое — черное и т.д.), а также формирования представлений и понятий — *самджня*;

4) группа мотивирующих факторов — волений и побудительных импульсов (*самскара*); именно эта группа элементов ответственна за формирование кармы и, наконец,

5) сознание как таковое (*виджняна*).

Следует обратить внимание, что порядок перечисления скандх не случаен — он отражает порядок восприятия объекта и его освоения сознанием:

[1] Вопросы Милинды (Милиндапаньха) Перевод с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. М., 1989. С. 80-82.

вначале только сами чувственные данные, затем сопровождающее их чувство приятного или неприятного, затем формирование конкретного образа воспринятого объекта и оформление затем установки на влечение к воспринятому или отвращение к нему; все эти процессы сопровождаются участием в них сознания, которое присутствует даже на уровне восприятия.

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что здесь в понятие «личность» включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для понимания специфики буддийского понимания личности. Как еще на заре XX века писал О.О. Розенберг, для буддийского мыслителя не существует отдельно «человека» и «солнца», а есть некое единое поле опыта — «человек, видящий солнце». Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребывающий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не «солнце в себе» (таковое буддистов интересует очень мало), а солнце уже воспринятое человеком и ставшее посему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности. Это не мир, в котором мы *живем*, а мир, который мы *переживаем* К этой теме и вытекающих из нее последствиях мы еще будем неоднократно возвращаться в дальнейшем.

Но тут можно сказать, что пусть буддизм отрицает единую простую душу, но он все-таки признает некие субстанции, некие «кирпичики», их которых сложена личность; эти кирпичики и есть пять скандх

Однако это совершенно не так: скандхи никоим образом не есть субстанции, они именно *группы* элементов, причем выделяемые достаточно условно и формально — реальны (и то по учению большинства буддийских школ только относительно) именно элементы, а не их группы — скандхи. И здесь мы подходим к одной из самых сложных и центральных тем буддийской философии — учению о *дхармах*, то есть к *Абхидхарме* (буддийской философской психологии; точнее, это и не философия и не психология, а именно *Абхидхарма*, но для нас понятнее всего будет, если мы объясним это слово через знакомое нам сочетание слов — «философская психология»). Теория *дхарм* настолько важна для буддизма, что один из своих главных трудов (книга впервые была опубликована в Англии) выдающийся российский буддолог академик Ф.И. Щербатской так и назвал «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"» («Центральная концепция буддизма и значение слова "дхарма"»).[2] К учению о дхармах — элементах, образующих группы (скандхи), в свою очередь формирующих то, что мы называем личностью теперь и следует обратиться.[3]

---

[2] Русский перевод этих работ Ф.И. Щербатского см.: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988

[3] По существу, дхармы есть то, к чему сводится тот психофизический комплекс, который именуется «личность».

Кратко определим само понятие «дхарма», что, впрочем, очень трудно, и даже такой великий буддолог, как Ф.И. Щербатской, постарался избежать однозначного определения. Само это слово образовано от санскритского корня dhr — «держать». То есть дхарма — это «держатель», или «носитель». Держатель чего? Своего собственного качества. Таким образом, дхарма есть неделимый элемент нашего психофизического опыта, или элементарное психофизическое состояние. Можно ли счесть субстанцией дхарму? Опять-таки, нет, причем, сразу в силу двух обстоятельств. Во-первых, согласно индийскому пониманию субстанции и субстанциальности, которого, например, придерживалась брахманистская школа *ньяя*, один из основных идейных оппонентов буддизма, субстанция всегда является носителем множества качеств, которые связаны с ней разными отношениями, тогда как в буддизме каждая дхарма несет лишь одно качество, свое собственное. Во-вторых, индийские субстанциалисты утверждали принцип отличие носителя (субстанции) и несомого (акциденции, качества), что выражалось в формуле *дхарма—дхармин бхеда*, где дхарма — несомое качество, а дхармин — его субстанциальный носитель. Буддизм же утверждает, что дхарма и дхармин тождественны, носитель и несомое им качество совпадают. Есть и третье принципиальное отличие: субстанции брахманистов, как правило, вечны, тогда как дхармы мгновенны. Но об этом подробнее мы поговорим позднее.

Говоря о дхармах надо отметить и еще одно важное обстоятельство, на которое обратил пристальное внимание петербургский буддолог В.И. Рудой. Дело в том, что во многих (хотя не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются с одной стороны как *дравья сат*, то есть элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой — как *праджняпти сат*, то есть как только мыслимые, или конвенциональные единицы языка описания опыта. То есть, наш опыт конституируется дхармами, но сами дхармы мы также описываем в терминах дхарм. Здесь можно привести такой, правда несколько грубый, пример: наша речь состоит из слов, но слова мы описываем тоже при помощи слов. Эта особенность понимания буддистами дхарм приблизила их к разрешению так называемого парадокса психических процессов, который европейской психологией стал осознаваться только в XX столетии мы всегда описываем сознание не в имманентных терминах (терминах, отражающих внутренне присущие ему самому свойства), а в терминах либо внешнего мира, либо другого сознания. Введя понятие дхармы в качестве как онтологически релевантного элемента сознания и опыта вообще и как элемента языка описания сознания (и опыта), буддисты по существу нашли один из вариантов имманентного со-

знанию языка его описания. В этом несомненный вклад буддизма в индийскую и мировую философию.[4]

Таким образом, резюмируя выше сказанное, буддизм смотрит на личность как на только лишь имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний — дхарм. Это и есть достаточно строгая формулировка принципа анатмавады («без-я», «без-души»), точнее (по крайней мере, с точки зрения махаянского буддизма), одного из его двух аспектов — «бессущностности личности» (*пудгала найратмья*). Второй его аспект — «бессущностность дхарм» — мы рассмотрим в лекции, посвященной философским школам буддизма Махаяны, поскольку он признается не всеми буддистами, а только махаянистами.

Самыми ранними каноническими текстами Махаяны были *праджня-парамитские* (*праджня-парамита* — «совершенство премудрости» или «премудрость, переводящая на иной берег») сутры. История их появления приблизительно такова. Вначале появился базовый эталонный текст — *Аштасахасрика праджня-парамита сутра* («Сутра в восемь тысяч стихов — *шлок*»), содержащий все основные идеи, структурные особенности и терминологию этого типа буддийской литературы (I в. до н. э.). В течение последующих двух-трех веков появляется довольно много расширенных вариантов этой сутры под названиями «Праджня-парамита сутра в десять тысяч (двадцать пять тысяч, сто тысяч, пятьсот тысяч) шлок». Эти тексты никак по своему содержанию не отличались от «Аштасахасрики», разрастаясь в объеме за счет повествовательных деталей, описаний, повторов и т.п. Следующий этап формирования праджня-парамитской литературы — период создания своеобразных резюме, текстов, кратко обобщающих содержание больших сутр и выражающих как бы саму суть доктрины Запредельной Премудрости. Эти тексты кратки, лаконичны и чрезвычайно содержательны. Наиболее известны и даже знамениты два текста этого типа — «Ваджраччхедика праджня-парамита сутра» («Сутра о Запредельной премудрости, отсекающей [неведение] алмазным [мечом]», более известная в Европе под неточным названием «Алмазная сутра») и «Праджня-парамита хридая сутра» (Сутра сердца Запредельной Премудрости», или «Сутра сердца»; само название этого текста указывает на то, что он воплощает в себе самую суть, «сердце» праджня-парамиты).[5] Они были исключительно популярны и авторитетны во всех странах распространения

[4] Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел 1 Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, введение, коммент., историко-философское исследование В.И Рудого. М., 1990. С. 23-24.

[5] Переводы этих двух сутр см.: Избранные сутры китайского буддизма. СПб , 1999. С 29-72 (пер. Е.А. Торчинова).

Махаяны, но в Китае и других странах Восточной Азии были наиболее почитаемы.

Каковы основные идеи праджня-парамитских сутр? Их можно обобщить следующим образом:

1. Бессущностна не только личность (*пудгала найратмья*), но и образующие ее (равно, как и всю сферу опыта) элементарные психофизические состояния — дхармы (*дхарма найратмья*). Более того, наличие представления о самосущей единичности, или элементе является источником всех заблуждений и корнем сансарического существования. Именно из соответствующего представления вытекают и все прочие ложные идеи — о вечном «я», душе, субстанциальной личности и другие.

2. Пребывание живых существ в сансаре иллюзорно. В действительности, все живые существа являются Буддами и изначально пребывают в нирване. Только неведение порождает мираж сансарического существования. Эту истину постигает бодхисаттва, осознавая, что с точки зрения абсолютной истины спасать некого и не от чего. И, вместе с тем, руководствуясь этим знанием, он на уровне относительной истины стремится спасать эмпирически наличные живые существа. Для бодхисаттвы не существует представлений о «я», личности, душе и дхармах Эти положения праджня-парамитских сутр были систематизированы в философии *мадхьямаки* (*шуньявады*), основателем которой был философ *Нагарджуна* (II-III вв. н. э).

Исходным пунктом для дискурса Нагарджуны является признание им принципа причинно-зависимого происхождения (пратитья самутпада) в качестве методологической основы правильного философствования. Для него этот принцип — важнейшее положение, имеющее общетеоретический смысл. Главный вывод Нагарджуны: все существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным, и нет ничего (ни одной дхармы), что было бы не причинно обусловлено. А это означает, что ни что (ни одна дхарма) не обладает *своебытием* (*свабхава*), то есть, нет такой сущности, которая бы самодовлела, которая существовала бы сама по себе в силу *своей собственной природы*. Раз это так, и все причинно обусловлена, никаких самосущих сущностей нет, ибо заимствованное бытие не есть подлинное бытие, подобно тому, как взятые в долг деньги не есть настоящее богатство: конечно, бедняк может взять в долг много золота и вести так, словно богат, но это будет лишь видимостью, кажимостью. Такой же кажимостью является и бытие чего бы то ни было. При этом цепь причинной обусловленности разомкнута: никакого абсолютного «заимодавца» (Бога, Абсолюта) нет, и явления бесконечно сами обусловливают существование друг друга.

Таким образом, все дхармы пусты, бессущностны и безопорны. Их главная и по существу единственная характеристика — это то, что они *найрат-*

мья (бессамостны, бессущностны, «без "я"»). Таким образом, мадхьямака дополняет старую Абхидхарму Хинаяны: ее принцип *пудгала найратмья* («бессамостность личности») дополняется новым, а именно, принципом *дхарма найратмья* («бессамостность дхарм»). Теперь уже бессмысленно «различать дхармы» — они вполне «равностны» относительно друг друга (*самата*) в их пустотности. Поэтому и праджня не может пониматься более, как различающая мудрость; теперь это внесемиотичное постижение (интуирование) природы реальности, природы того, что поистине *есть*. Как говорится в «Сутре сердца праджня-парамиты»: «Для всех дхарм пустота — их [общий] сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются»; другими словами, единственный признак дхарм — отсутствие признака, безатрибутность дхарм и, следовательно, их несемиотичность, незнаковость и невербализуемость (невыразимость в слове) — *анимитта*. Все же, что семиотично, знаково, описываемо, вербализуемо — лишь видимость и кажимость, плод деятельности различающей мысли (*викальпа*) и ее конструкт (*кальпана*).

Более того, сама причинность, трансцендентальное условие пустотности сущего сама по себе пуста и не суща. Пуста и сама пустота: она не есть некий метафизический принцип, наделенный собственной природой. Она есть лишь лишенность своебытия, или не обладание своебытием всеми феноменами. Именно поэтому «тот, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении». Вместе с тем, *шуньята* есть *татхата*; пустота феноменов как их единственное сущностное свойство и есть, то что *есть*.

Любая попытка создать адекватную реальности метафизическую систему или релевантную онтологию обречена на провал: думая, что мы описываем бытие, мы описываем лишь наши представления о бытии, созданные нашей различающей мыслью, положившей прежде всего субъект-объектную дихотомию как условие эмпирического познания. Вначале мы навешиваем на реальность ярлыки, а потом принимаемся изучать их, принимая их за саму реальность, или, другими словами, принимаем за луну палец, указывающий на луну (образ китайской даосской литературы, активно использовавшийся, однако, и китайскими буддистами).

Доказывая непригодность философских категорий (как буддийских философских школ, так и брахманистских) для описания реальности и создания адекватной онтологии, Нагарджуна применяет своеобразную отрицательную диалектику, получившую название «прасанга» («отрицательное аргументирование»). В «Мула мадхьямака кариках» Нагарджуна рассматривает и отвергает как нерелевантные такие категории, как причинность, движение, время, пространство, количество и ряд других[6].

Следующий шаг в развитии буддийского учения о личности был сделан философской школой *йогачара* (*виджнянавада*), основанная братьями Асангой и Васубандху на рубеже IV-V вв. н. э.

Еще раннебуддийская Абхидхарма учила об участии сознания в процессе восприятия с самого начала. Она выделяла шесть типов чувственного сознания: зрительное сознание, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и «умственное» (*мановиджняна*) — поскольку «ум» (*манас*) рассматривался также как воспринимающая способность (*индрия*), объектом (*вишая*) которой были «дхармы» (в данном случае, объекты, относившиеся Абхидхармой к «дхармовому элементу», *дхарма дхату*, то есть четырем скандхам за вычетом «материальной» рупа скандхи). Однако раннюю Абхидхарму в отличие от йогачары не интересовал вопрос об источнике сознания. Поэтому она ограничивалась этими шестью видами сознания (точнее, шестивидным сознанием чувственных восприятий), которые вместе с шестью способностями восприятия — индриями (зрение — глаз, слух — ухо и т.д.) и шестью типами объектов восприятия — вишая (цветоформа, звук, запах и т.д.) образовывали классификацию дхарм по базам познания (восемнадцати *дхату*).[7]

Йогачара не могла ограничиться такими классификациями. Поэтому ее создатели дополнили перечень видов сознания еще двумя типами. Ими были введены так называемые седьмое и восьмое сознания (поскольку типы сознания всегда перечисляются в текстах в определенной последовательности, их часто обозначают просто по порядковому номеру в этом списке): *манас* (*клиштамановиджняна*)[8] и *алая-виджняна*.

[6] О мадхьямаке на русском языке см.: Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990; Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987 (глава 3, разделы «Трактаты», «Учение школы Санрон»); Лепехов С.Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991; он же. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации Улан-Удэ, 1999, Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша(Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I. Анализ по классам элементов. С. 29-37; М., 1990; Щербатской Ф.И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

[7] Она дополняла другую классификацию — по источникам познания, к которым относились двенадцать *аятан* — шесть индрий (чувственных способностей восприятия) и шесть коррелирующих с ними объектов восприятий (вишая)

[8] Поскольку «манас» ранней Абхидхармы йогачарины называют *мановиджняной*, седьмое сознание в этой школе обычно носит название «манас».

Слово «клиштамановиджняна» означает «загрязненный», или «омраченный ум», но, как уже говорилось ранее, йогачарины обычно называют его просто «манасом», чему и мы также будем следовать далее. Его также называют «цепляющимся», или «хватающимся умом», поскольку именно манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за «я». Именно манас ответственен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства: «это я, а это другие люди», «это я, а это внешний мир», «это мое, а это не мое» и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения Манас — корень всех форм эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также является осью, объединяющей все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое «личностью».

Однако и манас не является коренным, или базовым сознанием, поскольку для него также существует нечто, воспринимаемое манасом в качестве *Атмана* — простого вечного субстанциального «я», или души. Это «нечто» и есть восьмое сознание — *алая-виджняна* (буквально: «сознание—сокровищница», «сознание—хранилище».

Алая-виджняна, таким образом, является коренным сознанием (*мула-виджняна*), или, как говорят тибетцы, это есть «сознание — корень всего» (тиб. *сем кюн жи* /семс кюн гжи). Все остальные виды сознания (семивидное эмпирическое сознание) с их интенциональностью и содержаниями проистекают из алая-виджняны или, точнее, являются формами ее инобытия, ее превращенными формами (*паринама*). Но алая-виджняна никоим образом не Абсолют и не субстанция. Во-первых, как мы увидим позднее, алая-виджняна относится к уровню относительно реального, а не совершенно реального. Во-вторых, алая-виджняна представляет собой не покоящуюся, «пребывающую» субстанцию, а континуум, и тексты часто сравнивают ее с рекой или потоком. Естественно, что алая-виджняна, как и все, проистекшее из нее, непостоянна (анитья) и мгновенна. В-третьих, алая-виджнян неизмеримо много: каждое живое существо с переживаемым им миром сводится к «своей» алая-виджняне, которая сама предлежит субъектно-объектной дихотомии.

Как уже говорилось, само слово «алая-виджняна» означает «сознание-сокровищница». Но какие же «сокровища» хранятся в этом «вместилище»? Интересно, что согласно йогачаре, сама алая-виджняна вполне пассивна и ничего как таковая не производит, будучи своего рода текучей «оболочкой», «контейнером». Но в этом контейнере, как зерна в мешке (метафора оригинальных текстов), покоятся «семена» (*биджа*). Эти «семена» суть не что иное, как «энграммы», элементарные единицы информации, (в самом широком смысле этого слова), закладывающиеся в алая-виджняну с безначальных времен в процессе развертывания психического опыта субъекта Все воспринятое и пережитое субъектом попадает в «сознание-сокровищницу» и хранится в ней в виде «семян» опыта. Но в надлежащий момент, определенный *кармой* существа, эти семена под воздействием присущей им так называемой силы, или энергии сознания (*мати шакти*) начинают «прорастать», то есть проецировать свои содержания вовне. В результате алая-виджняна полагает себя в виде эмпирического субъекта, с которым она себя и отождествляет («присваивает» его), и коррелирующего с ним мира чувственно воспринимаемых объектов. Понятно, что «костяком» эмпирического субъекта являются семь эмпирических форм сознания, в свою очередь представляющими собой превращенные формы базового сознания.[9] В процессе восприятия в алая-виджняну закладываются новые семена—биджа, и весь процесс повторяется. При этом нельзя сказать, что было раньше — «курица или яйцо», то есть, был ли первый акт проекцией «семян» или же закладыванием «семян» в «мешок» алая-виджняны в процессе восприятия. Этот вопрос абсолютно некорректен, поскольку эти процессы не имели никакого абсолютного начала, они *безначальны*.

Здесь уместен такой пример. Представим себе спящего человека, видящего сны. Его мозг — алая-виджняна. Этот мозг полагает свои содержания в виде эмпирического субъекта сновидения (то есть того «я», с которым отождествляет себя во сне спящий человек) и множества объектов, которые этот субъект принимает за реальные вещи объективного мира, хотя и он, и объекты представляют собой лишь проекции мозга спящего и сводятся к нему (при этом мозг как бы трансцендентен субъектно-объектной дихотомии сновидения). Но мы во сне, как правило, черпаем материал для сновидений из опыта бодрствования, а алая-виджняна получает материал для новых «порций» психического опыта исключительно из предшествующего психического опыта. То есть, спящий из нашего примера всегда спит, черпая материал для своих сновидений из предыдущих сновидений.

Почему семена вообще проецируют свои содержания вовне? Здесь следует разъяснить еще один йогачаринский термин — *васана*. Это слово буквально означает искурение (например, курительной палочки) или источение аромата (цветком, надушенной женщиной). Обычный пример: мимо прошла надушенная женщина. Она уже ушла, но аромат ее духов еще разлит в воздухе. Таким образом, «васана» — это некое остаточное впечатление, привычка,

[9] Интересно, что для обозначения эмпирического субъекта йогачара использует слово *грахака* — «ухватывающий», а для объекта — *грахья* («ухватываемое»). То есть самым главным в субъектно-объектных отношениях для йогачаринов как буддистов остается аспект влечения, привязанности, аффективной омраченности субъекта, «цепляющегося» за чувственные объекты.

склонность к определенному поведению. Например, представьте себе, что вы всегда ходите до станции метро одной и той же дорогой, но из-за ремонта ее перегородили, и вам надо изменить маршрут. Выходя из дома, вы знаете, что надо идти не налево, как всегда, а направо, но вы, тем не менее, каждый раз вначале по привычке поворачиваете налево. Вот это воздействие привычки и есть васана. Это слово по разному переводилось на русский язык — «следы», «отпечатки», «следы—впечатления», «сила привычки» и т.д. Но, пожалуй, наиболее удачной попыткой перевода можно считать все же выражение «сила привычки» или «энергия привычки»; кстати, именно на этом варианте остановились многие китайские переводчики буддийских текстов (кит. *си ци*).

Йогачара полагает, что с безначальных времен в алая-виджняне накопилась васана (тенденция) к проецированию «семян» вовне. Таким образом, сознание всегда интенционально, однако сила васан определяет эту интенциональность исключительно как направленность вовне, устремленность к опредмечиванию и конструированию иллюзорной субъектно-объектной дихотомии, в основе которой лежит влечение и жажда обладания. Для достижения освобождения от сансарического существования, суть которого — страдание, йогину следует радикальным образом трансформировать сознание, полностью изменив его интенциональность. Этот поворот алая-виджняны от проецирования вовне к обращенности на себя самое получил название «поворота в [самом] основании» (*ашрая паравритти*). С него начинается долгий путь к обретению состояния Будды и окончательной нирване.

Прежде всего, йогину следует «опустошить» алая-виджняну от семян — носителей информации подобно тому, как из мешка высыпают зерно. Попутно преодолеваются васаны — сформировавшиеся с безначальных времен тенденции к проецированию содержимого алая-виджняны вовне Тогда алая-виджняна оказывается направленной на самое себя. Теперь это чистое сознание, свободное от какой-либо дуальности и дихотомичности, вне субъектно-объектной оппозиции. Утратив свои различающие функции, алая-виджняна, собственно, перестает быть *виджняной*, сознанием. Теперь это чистая зеркальная мудрость, совершенный безобъектный гносис (*джняна*). На этом путь к нирване завершен. Однако следует отметить, что йогачарины как махаянисты не ограничивались хинаянским идеалом нирваны, сделав очень многое для разработки учения о бодхисаттвах и пути бодхисаттв. Именно йогачаринам принадлежит заслуга окончательного для традиции и максимально полного описания пути бодхисаттвы. Они же придали завершенность и махаянской доктрине Трех Тел Будды.

Как уже говорилось ранее, йогачарины признавали множественность алая-виджнян; каждое живое существо (*грахака*, эмпирический субъект) с переживаемым им миром объектов (*грахья*) сводится к «своей» алая-виджняне.

Из этого следует, что каждое живое существо переживает свой собственный мир, отличный от миров других живых существ и лишь Будда в силу своего всеведения (*сарваджнята*) знает содержания сознания и миры всех существ. Отсюда следует вопрос, почему же миры, переживаемые всеми существами столь сходны, что могут рассматриваться как один и тот же мир. Ответ йогачары: в силу общности кармы, определяющей уровень развертывания сознания каждого типа существ (людей, животных и т.д.) и характер их тел как объективации их кармических плодов, к которым и «подстраивается» тип переживаемого ими «объективного» мира. Другими словами, поскольку все мы — люди, то и переживаемые нами миры есть «миры людей», все же различия между ними определены особенностями индивидуальной кармы. Как говорится в «Виджняптиматра сиддхи шастре», подобно тому, как свет многих ламп в одном помещении образует единое освещение, так и миры множества существ образуют единую согласованную реальность (в относительном смысле этого слова). Согласованность между мирами объясняется определенной корреляцией между кармами существ. Например, сейчас я в моем мире в силу особенностей моей кармы читаю лекцию студентам, причем я не имею доступ в их миры и к их сознаниям. Студенты «моего» мира — лишь образы, миражи. Но каждый из студентов в переживаемых ими мирах в силу их кармы слушает мою лекцию. Но при этом я для студентов (как и они друг для друга) — тоже лишь мираж, образ сознания каждого из них. Будда же может реально общаться с каждым существом, непосредственно входя в его сознание. Позднее подобный подход породил для йогачаринов проблему опровержения солипсизма, но об этом мы поговорим позднее.

Весьма специфической областью философской деятельности поздних йогачаринов было их обсуждение проблемы солипсизма.[10]

Проблема солипсизма активно обсуждалась и обсуждается в западной философии, будучи доктриной, которую, по выражению Б. Рассела трудно принять и также трудно опровергнуть. При этом выделяются различные типы солипсизма (метафизический солипсизм, эпистемологический солипсизм, солипсизм данного мгновения и другие). Вместе с тем, не обошла проблему чужой одушевленности и буддийская философия, прежде всего, логико-эпистемологическое направление поздней школы йогачара. Двое из ее предста-

---

[10] Солипсизм (от лат. solus — только и ipse — сам) обычно определяется как учение, утверждающее, что в мире существует только один субъект — я сам. Однако это не совсем точное определение, поскольку можно представить себе ситуацию (например последствие некой глобальной катастрофы, когда выживет только один человек), когда данное утверждение будет истинным без какого-либо солипсизма. Точным определением солипсизма будет такое. «солипсизм — это учение, утверждающее, что единственной реальностью является мой собственный психический опыт».

вителей — Дхармакирти и Ратнакирти — занимались проблемой солипсизма специально и оставили сочинения, посвященные этой теме.

Сама буддийская доктрина не давала никаких оснований для сомнений в существовании других субъектов, поскольку она прямо провозглашала (устами самого Будды) принцип спасения всех живых существ, породивший идеал бодхисаттвы, движимого великим состраданием ко всем формам жизни, ввергнутым в круговорот сансары. Кроме того, махаянский буддизм также утверждал учение о всеведении (сарваджнята) Будды, которое предполагало и знание Буддой всех психических процессов всех живых существ. Предполагалось также, что и продвинутые йогины также обладали способностью проникать в чужую психику.

Ф. И. Щербатской переводил название знаменитого трактата Дхармакирти «Сантанантара сиддхи» как «Обоснование чужой одушевленности», и по существу этот перевод, конечно, верен. Однако следует иметь в виду, что буддизм в своей доктрине анатмавады отрицает существование постоянного «я», или души и рассматривает живое существо в качестве потока, или континуума (сантана) элементарных психических состояний (дхарм). Следовательно, название данного текста можно перевести дословнее как «Трактат, дающий окончательное доказательство существования других континуумов».

Хотя, как говорилось ранее, буддийская доктрина не давала никаких оснований для солипсизма, философия школы йогачара, провозгласившая принцип «только лишь сознания» или «только лишь психического» (виджняптиматра, читтаматра), естественным образом подошла к проблеме чужого «я», особенно после того, как Шантаракшита и Камалашила разработали доктрину *сахопаламбхади*, которая, подобно берклианству, провозглашала тождество восприятий и воспринимаемого. (Заметим в скобках, что это обстоятельство подтверждает тот факт, что философский дискурс в рамках буддизма развивался с достаточной степенью автономности от собственно религиозной доктрины буддизма). Таким образом, вставал вопрос: если тела других людей, подобно прочим воспринимаемым объектам, тождественны восприятиям субъекта, то стоит ли за этими телами другой психический субъект, отличный от воспринимающего?

Дхармакирти, предложил свое доказательство существования других живых существ (других континуумов, или сознаний), сводящееся к тому, что за действиями тел живых существ не стоит никакой психический акт в сознании воспринимающего (а следовательно, им предшествует таковой акт в их собственном сознании, которое, следовательно, существует), сделал одну существенную оговорку. Он заявил, что, таким образом, доказывается существование других существ на уровне только относительной истины (*санврити, вьявахарика*), но не на уровне абсолютной истины (*парамартхика*). Именно эта оговорка и стала отправной точкой для рассуждений его последователя Ратнакирти (ок. 1070 г.).

Трактат Ратнакирти называется «Сантанантара душана», то есть «Опровержение существования других континуумов» и по видимости кажется направленным против тезиса Дхармакирти. Однако это не так. Дхармакирти доказывал, что множественность сознаний-континуумов существует на уровне относительной истины. Ратнакирти доказывает, что она *не существует* на уровне абсолютной истины. Для обоснования этого положения Ратнакирти обыгрывает то обстоятельство, что согласно эпистемологии школы йогачара только чувственное восприятия (пратьякша) единичного (как уже говорилось, йогачарины — крайние номиналисты) содержит элемент действительного знания, тогда как логический вывод (анумана) имеет отношение только к области условно, или относительно реального, ибо имеет дело с общим (саманья). В непосредственном же опыте чужие сознания для нас — как «рога зайца» или «сын бесплодной женщины». Способствует такой постановке вопроса и йогачаринское педалирование теории мгновенности, объявляющей единственно реальным данное мгновение (свалакшана) и рассматривающей такие понятия, как «вечность» и даже «длительность» в качестве ментальных конструктов (кальпана).

Какая метафизика стоит за утверждением Ратнакирти о том, что хотя на уровне эмпирической/относительной истины другие сознания/континуумы существуют, но на уровне абсолютной истины их нет? Сам Ратнакирти этого не говорит, избегая, как и все буддисты, метафизических заявлений, но на основании наших знаний о позднем махаянском буддизме и различных намеков, содержащихся в позднемахаянских текстах, можно предположить, что Ратнакирти является приверженцем своеобразного трансцендентального солипсизма, практически тождественного монизму брахманистской *адвайта-веданты*: поистине существует только одно абсолютное сознание, иллюзорно являющее себя себе самому в виде множества эмпирических субъектов-сознаний с коррелирующими им переживаниями «внешнего» мира. Аналоги можно найти и в современном Ратнакирти кашмирском шиваизме; его теоретики (такие, как Абхинавагупта) утверждали, что единое абсолютное Я (Атман) полагает себя в виде множества душ (*джива*), каждая из которых переживает свой собственный мир, но вместе эти миры образуют единую согласованную относительную реальность. Подобного рода воззрения характерны не только для индийских учений. Так, иранский суфийский мыслитель XIV шиит Хайдар Амули избрал такой образ для выражения аналогичной идеи: на столе стоит

одна свеча, но она отражается во множестве зеркал. Реальна только одна свеча, все остальные — лишь видимость.[1]

Данная концепция демонстрирует глубокое единство буддийской традиции. Нетрудно заметить, что поздняя йогачаринская концепция вполне совпадает с позицией теории *Татхагатагарбхи*, которая обычно рассматривается в качестве чуть ли не противоположной классической йогачаринской. Различия между ними скорее относятся к области выражения, описания и расстановки акцентов, нежели сущностного ядра этих доктрин. Так, мыслители направления *Татхагатагарбхи* склонялись к позитивному описанию абсолютного сознания, единого Я, тогда, как йогачарины предпочитали оставаться на твердой почве эпистемологии и логики, избегая метафизических и квазитеологических спекуляций и оставляя постижение природы абсолютного сознания на долю йогического опыта и трансперсонального инсайта.

Ранее мы говорили о школах буддийской философии, которые выделяли уже в древности сами буддисты. Теперь речь пойдет о направлении, которое не имеет даже традиционного названия, но которое, тем не менее, не может быть сведено ни к мадхьямаке, ни к йогачаре. Это направление получило в современной буддологии название теории *Татхагатагарбхи*. Несомненно, что это учение начало складываться в Индии во вполне самостоятельную школу, пятую буддийскую *ваду*, однако этот процесс остался незавершенным, и теория Татхагатагарбхи постепенно начала поглощаться йогачарой, образовав в конце концов, с этой школой единое синкретическое учение. Тем не менее, генезис теории Татхагатагарбхи никак не связан с учением о только лишь сознании; более того, тибетская традиция (особенно, школа *Гелуг-па*) связывают базовые трактаты этого направления не с йогачарой, а с мадхьямакой.

Судьба теории гарбхи (так далее мы будем сокращать длинное слово «Татхагатагарбха») в разных регионах распространения Махаяны была неодинаковой. В Тибете она продолжала существовать как важный, но подчиненный элемент школ, ориентировавшихся на умеренную мадхьямаку и йогачару. Только лишь традиция *джонанг-па*, бывшая ответвлением школы *Сакья-па*, непосредственно опиралась на доктрину гарбхи. Однако еще в XVII веке она прекратила свое существование. Впрочем, несмотря на свою малочисленность, джонанг-па дала такого выдающегося деятеля тибетского буддизма, как *Таранатха*, знаменитый традиционный историк буддизма. Но в Китае именно теория гарбхи оказалась тем элементом, который был необходим для окончательного восприятия и усвоения буддизма в этой стране. Здесь учение о гарбхе достигло своей зрелости и расцвета, став теоретической основой всех ведущих школ китайского (а потом и всего дальневосточного) буддизма.

[1] О проблеме опровержения солипсизма в йогачаре см: Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева. Пер. с тибет. Ф.И. Щербатского. // Памятники индийской философии. Вып. 1. Пг., 1922; Wood T.E. Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijnanavada. Honolulu, 1991. P. 93-162; 207-218; 223-232.

Что означает само слово *Татхагатагарбха*?

Как хорошо известно, слово «гарбха» из буддийского термина «Татхагатагарбха» имеет два значения: 1) зародыш, эмбрион и 2) лоно, хорион, вместилище.

В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе. Другими словами, каждое живое существо потенциально наделено природой Буддой, или потенциально является Буддой. Этот тезис получил в традиции две достаточно отличающиеся друг от друга интерпретации. Согласно первой из них, гарбха должна пониматься сугубо метафорически, как некая возможность для каждого живого существа стать Буддой: в природе существ нет ничего, что могло бы помешать им стать Буддами. Не о какой сущности, или субстанции, которая могла бы называться «природой Будды» в данном случае речь не идет. Когда Будда в сутрах возвещал истину о том, что в каждом существе скрыт зародыш состояния Будды, он имел в виду лишь то, что каждое существо имеет возможность стать Буддой. Эта интерпретация принималась практически всеми направлениями Махаяны, в том числе, и такими, которые (как, например, гелугпинцы в Тибете) считали окончательным учением мадхьямака-прасангику. Некоторым исключением была классическая йогачара, поскольку йогачарины (в соответствии с учением «Йогачара бхуми шастры») делили всех людей на особые категории, или классы (*готра*; всего таких готр насчитывалось пять) в зависимости от их способности продвижения по буддийскому Пути. Например, считалось, что некоторые люди (по крайней мере, в данной жизни) по своей природе лишены возможности стать Буддами или бодхисаттвами; их «потолок» — состояние хинаяниста—шравака. Допускали йогачарины и существование *иччхантиков*, то есть людей, по своей природе принципиально лишенных возможности достичь пробуждения. Доктрина же гарбхи провозглашала существование только одной готры — готры Татхагаты, «семьи Будды», к которой и принадлежат все живые существа. Но позиция йогачаринов, исключавших равную возможность для существ обрести пробуждение, была исключением среди направлений махаянского буддизма.

Вторая интерпретация предполагала, что в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа «природой Будды» Если первая интерпретация теории гарбхи утверждала, что все

существа *могут* стать Буддами, то вторая провозглашала, что все живые существа уже *есть* Будды, и им надо только реализовать свою потенциальную «буддовость». Некоторые последователи доктрины гарбхи шли еще дальше, говоря о том, что эту природу Будды не надо даже реализовывать, она и так вполне актуальна. Следует лишь осознать себя в качестве Будды, понять и прочувствовать, что ты уже здесь и сейчас являешься Буддой. Если первая интерпретация гарбхи получила распространение в основном в тибетской ветви Махаяны, то вторая безраздельно господствовала в китайско-дальневосточном буддизме, перерастя там в знаменитую теорию «изначального пробуждения» (кит. *бэнь цзюэ*; яп. *хонгаку*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены, и сама природа ума (*читта*; *синь*) есть пробуждение, бодхи. Сходную позицию занимало и тибетское направление *Дзог-чэн* (*маха ати йога*), учившее, что природа ума (*семсньид*; *читтатва*) есть пробуждение, или изначальный гносис (*риг-па* или *йешэс/ешей*; *джняна, видья*), присутствующее в любом актуальном акте сознания подобно тому, как влажность (природа воды) присутствует в любой волне. Лозунг и Дзог-чэна и китайских школ буддизма «Наш собственный ум (*читта*; *семс/синь*) и есть Будда». Все живые существа суть Будды: живое существо — это Будда с аффективными омрачениями (клеша), Будда — это живое существо без аффективных омрачений.

Именно с этой второй интерпретацией гарбхи связано и понимание самого этого термина как вместилища, или лона: Татхагатагарбха есть не что иное, как синоним абсолютной реальности, понимаемой в качестве единого, или абсолютного Ума (*экачитта*), порождающего как сансару, так и нирвану и являющегося субстратом и того, и другого. Этот Ум пуст (*шунья*) для нас, поскольку абсолютно трансцендентен различающему и конструирующему субъектно-объектную дихотомию сознанию, но не пуст (*ашунья*) сам по себе,[12] будучи наделен бесчисленными благими качествами и свойствами (*гуна*), не отличающимися, однако, от самой субстанции Ума (в отличие от качеств субстанции брахманистских учений). И именно этот Ум (Татхагатагарбха как вместилище) присутствует в существах как их природа в качестве ростка состояния Будды (Татхагатагарбха как зародыш). Принципиальными атрибутами этого Ума являются Постоянство (*нитья*), Блаженство (*сукха*), Самость (*атман*) и Чистота (*шубха*). Нетрудно заметить, что эти атрибуты прямо противоположны фундаментальным качествам сансары, как их определял еще ран-

[12] Здесь уместно вспомнить Канта, учившего, что для нас (но не как таковая) «вещь в себе» пуста. поскольку мы не располагаем формами ее познания (как априорные формы чувственного созерцания, так и категории рассудка предназначены только для познания явлений, а не «вещей в себе»)

ний буддизм: непостоянство (*анитья*), страдание (*дукха*), бессущностность, или бессамостность (*анатма*) и загрязненность (*ашубха*).[13]

И здесь встает принципиальный вопрос: не противоречит ли так истолкованная теория Татхагатагарбха базовым положениям буддизма и прежде всего, доктрине *анатмавады*

Во-первых, необходимо помнить, что даже ранние буддийские тексты отрицали *атман* только лишь как индивидуальную субстанциальную душу, поскольку вера в таковую и привязанность к ней, как к «я» (*атма моха* — заблуждение относительно природы «я») являются корнем сансарического существования со всеми его страданиями. Но они ничего не говорили об Атмане как едином и абсолютном сверхъэмпирическом Я всех существ, о котором, например, учили Упанишады брахманов. Это, конечно, не означает, что ранний буддизм признавал таковой Атман, он просто молчал о нем, не считая соответствующее учение враждебным Дхарме или даже не зная о нем. Надо сказать, что и позднее буддисты, ведшие активнейшую полемику с брахманистскими школами, не считали противником адвайта-веданту Шанкары и обычно просто игнорировали ее (первое упоминания недвойственной веданты встречается только у Камалашилы, причем и после него упоминания этой школы в буддийских текстах чрезвычайно мало). Собственно, буддисты всегда отрицали не столько атман как таковой, сколько эмпирический характер атмана: в опыте никакого атмана обнаружить нельзя. Буддисты также отрицали замену скандх атманом, но молчали о возможности существования трансцендентного Атмана «по ту сторону» скандх.

Во-вторых, как уже неоднократно говорилось, буддизм стоял на позициях «срединного воззрения», отрицая крайности и нигилизма, и этернализма. При этом крайность нигилизма, сводившая нирвану к чистому «ничто» рассмат-

[13] О философии йогачары и теории Татхагатагарбхи на русском языке см. Игнатович А Н Буддизм в Японии Очерк ранней истории. М , 1987 (глава 3, разделы «Трактаты», «Учение школы Хоссо»); Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) Ч. I. Анализ по классам элементов. М., 1990. С. 37-41; Сарамати Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий. Перев С древнекит., предисл., коммент. Е А. Торчинова // Восток (*Oriens*), 1998. № 3; Трактат о пробуждении веры в Махаяну. Пер с кит., предисл. и коммент. Е.А Торчинова. СПб., 1997, Утехин И.В. Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации Философов. Вып. 1 (Философия в преддверии XXI столетия). СПб., 1997; Щербатской Ф И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Изд. 2-е. Т 1-2 СПб., 1995; Щербатской Ф.И. Буддийская логика Введение. // Щербатской Ф.И Избранные труды по буддизму. М , 1988; Янгутов Л Е Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма Новосибирск, 1995

ривалась как даже более опасная, чем крайность этернализма, поскольку лишала ценности стремление к освобождению и обесценивала сотериологическую перспективу как таковую. Согласно палийским текстам, и сам Будда отказывался признать, что в нирване не будет никого, кто мог бы осознать себя пребывающим в нирване, храня «благородное молчание» в ответ на соответствующий вопрос. Поэтому уже в раннем буддизме развилась тенденция к положительному описанию нирваны как высшего и вечного блаженства, и эта тенденция к «катафатике» применительно к описанию реальности всегда сосуществовала в буддизме с «апофатикой» и описанием природы реальности в отрицательных терминах.

В-третьих, абсолютная реальность обозначалась словом «атман» и в некоторых авторитетных текстах, не являющимися непосредственно текстами, излагающими теорию гарбхи. Например, как уже говорилось выше, такие термины, как Высший Атман (параматман) и Великий Атман (махатман) употребляются в трактате «Махаяна сутраланкара» из корпуса Майтреи—Асанги, а также в весьма авторитетной «Ланкаватара сутре» (а ее дополнительная глава «Сагатхакам» даже прямо осуждает людей, отвергающих веру в Атман; правда, не исключено, что здесь имеет место ошибка древнего переписчика, приписавшего Будде взгляды оппонентов буддизма). Еще интереснее содержание одного пассажа из «Махапаринирвана сутры», в котором не только отвергается мысль о том, что учение о Татхагатагарбхе как об Атмане является небуддийским, но напротив, утверждается, что именно брахманы позаимствовали его из наставлений Будды и приписали себе.

Кроме того, важно отметить, что буддийские тексты употребляли слово «атман» иначе, нежели брахманисты. Буддийский «атман» никоим образом не субстанция брахманистских систем, отличная от несомых ею качеств. Буддийский «атман» — Татхагатагарбха — тождественен не только своим атрибутам (подобно дхарме, в которой совпадают носитель и несомое качество), но и сущности всех феноменов сансары, образуя их собственную природу (*свабхава*). В связи с этим тезисом часто приводятся примеры с волнами, имеющими природу воды или с вещами, сделанными из золота и имеющими, соответственно, природу золота. Подобный взгляд напоминает учение Шанкары об Атмане-Брахмане, но здесь уже надо скорее говорить о буддийском влиянии на брахманизм, чем о брахманистском на буддизм, поскольку адвайта-веданта значительно моложе теории гарбхи, а допускать непосредственное влияние Упанишад на буддизм вряд ли возможно. Вместе с тем, не может быть и речи о том, что буддисты использовали такие понятия, как «атман» в качестве лишь «искусного средства» (упая) для обращения в буддизм лиц, не готовых к восприятию мадхьямаки и привязанных к брахманистским воззрениям: все сутры, проповедующие идею гарбхи, отчетливо называют ее учением типа «нитартха», то есть учением окончательным и не требующим ни-

какой дополнительной интерпретации. И с этим в целом согласны все авторитетные учители махаянской традиции.

Таким образом, исходя их доктрины анатмана, отрицающей существование индивидуальной простой и вечной субстанциальной души, буддийские школы в процессе своего развития предложили различные концепции «я»: «я» как имя, обозначающее совокупность групп элементов (дхарм); «я» как одновременно и пустота—*шуньята* и реальность как она есть — *татхата*; «я» как иллюзорная проекция трансцендентального сознания, коррелирующая с иллюзорными объектами; «я» как абсолютная реальность, Великое Я всех существ, тождественное Абсолюту.

ФИЛОСОФИЯ И ПОЭЗИЯ В РИМСКОМ ЭПИКУРЕИЗМЕ

М. М. Шахнович

Наибольшее распространение философия Эпикура получила в Италии в середине I века до н.э., когда в Кампании возникли эпикурейские кружки: в Неаполе — возглавляемый греком Сироном, и в Геркулануме, возглавляемый Филодемом из Гадары. Оба, и Филодем, и Сирон, были учениками Зенона Сидонского, руководившего «Садом» в Афинах, и между их кружками существовали контакты. В отличие от представителей раннего Сада, римский эпикурейский схоларх Филодем, преуспел, по мнению Цицерона (Pis., 70), не только в философии, но и в поэтике, риторике и музыке. («О музыке» — PHerc. 411, 1497,1578, «О поэзии» — PHerc. 460, 463, 1074, 207, 1425, 914, 1676, «О риторике» — PHerc.1672,1674, 1423,1669). Филодем был известен, прежде всего, как поэт (в Палатинской антологии – около 30 его эпиграмм) и его влияние прослеживается в творчестве Катулла, Горация, Проперция и Марциалла. В отличие от его стихов, философские сочинения Филодема стали известны в Новое время лишь после того, как была обнаружена при раскопках в Геркулануме (1752 г.) эпикурейская библиотека, и в 1793 году была начата их публикация в Voluminum Herculanensium.

У Филодема имелись сочинения историко-философского характера. Он рассматривал в труде «Об Эпикуре» историю эпикуреизма от Эпикура до своего учителя Зенона Сидонского; в сочинении «О стоиках» подверг критике этику Диогена Синопского и Зенона-стоика; написал историю академической философии и историю антиплатонической традиции, составил перечень философов академической школы; написал несколько биографий философов, в том числе — биографию Сократа.

Этические трактаты Филодема «О пороках», «Об образе жизни», «О воздержании», «О богатстве», «О гневе», «О свободе слова», «О хорошем государе сообразно Гомеру» (посвящен Кальпурнию Пизону), наряду с другими произведениями, свидетельствуют, вопреки традиционному мнению о догматизме эпикуреизма, о развитии эпикурейской философии. К примеру, в трактате «О поэзии», отрицая, как и его предшественники, нравственную и познавательную ценность поэзии, Филодем признавал ее как источник наслаждения. Наиболее важным этическим сочинением Филодема итальянского периода считается трактат «О смерти». По мнению известного специалиста М. Жиганте, в этом трактате позиция Филодема-философа вступила в противоречие с позицией Филодема-поэта: вопреки классическому эпикуреизму, он писал о существовании отличия между кончиной мудреца и смертью обычного человека. Жиганте видит в известных словах Горация о бессмертии поэта. «Нет, не весь я умру! Лучшая часть моя избежит похорон...» (III, 30)[1] воспроизведение точки зрения Филодема.[2] В сочинении «О знаках» Филодем заложил начала индуктивной логики, анализировал процедуры индукции, основанные на аналогии. В сочинении «О богах» Филодем излагал основное содержание своей теологии: проблемы вида и формы богов, антропоморфизма, изономии, невмешательства, блаженства и бессмертия; критиковал провиденциализм стоиков; рассматривал учения Демокрита, Продика и перипатетиков о происхождении представлений о богах. В этом сочинении Филодем проявил себя большим знатоком мифологии.

Филодем был вынужден защищать эпикуреизм от обвинений в безбожии, поэтому им было написано сочинение «О благочестии», в котором указывались особенности эпикурейского отношения к богам и подчеркивался благочестивый характер эпикурейской доктрины. В этом трактате Филодем критиковал поэтов и мифографов от Гомера, Гесиода и Пиндара до Аполлодора за ложное мнение о богах, критически излагал концепции о природе богов греческих философов от Фалеса до Феофраста и резко полемизировал с теологией Зенона, Клеанфа, Хрисиппа и Диогена Вавилонского. Т.Гомперц, опубликовавший еще в 1866 году геркуланский папирус 1428, содержащий трактат «О благочестии» и Г. Дильс, поместивший параллельно в «Doxographi Graeci» важнейшие места из этого трактата и отрывки из речи Веллея (Cic. ND I,27-41), показали, что это сочинение Филодема послужило одним из важнейших источников для написания Цицероном трактата «О природе богов».

Для мыслителей эпохи Возрождения и Нового времени самым знаменитым эпикурейцем древности стал не Филодем, а — Лукреций, ввиду той выдающейся роли, которую сыграла его поэма «О природе вещей» в распространении эпикуреизма. Нет ни каких прямых свидетельств о связи Лукреция ни с одной из эпикурейских школ. Однако итальянский исследователь Делла Валле на основании косвенных источников пытался доказать, что Лукреций был связан с неаполитанскими эпикурейцами.[3]

[1] Квинт Гораций Флакк. Избранная лирика. М.-Л., 1936. С. 119.
[2] M. Gigante. Ricerche filodemee. Naples, 1969.P.63-130
[3] G. Della Valle. Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano // *Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli*, N 62, 1932. P. 185-496; N 63. 1933. P. 211-480.

Дидактическая поэма Лукреция «О природе вещей» состоит из шести глав. Первая посвящена его космологической концепции, основные положения которой: «Из ничего не творится ничто по божественной воле» (I, 151) и в мире нет ничего, кроме атомарных тел и пустоты. В поэме нигде не названы имена Платона и Аристотеля, однако Лукреций отвергал многие их положения, точно также как и воззрения стоиков.

Во второй книге излагаются атомистическая теория, учение о спонтанном отклонении атома (clinamen), концепция множественности миров, опровергаются идеи провидения и участия богов в создании Вселенной. Третья книга посвящена критике представлений о бессмертии души и переселении душ. В ней приводятся доказательства смертности души и ничтожности страха смерти Лукреций писал, что душа материальна, поэтому погибает вместе с телом, и смерть для нее — не страдание, а — избавление от страданий. Люди боятся загробного воздаяния, которое сулят разнообразные религии, в том числе и культ Великой Матери богов, который опровергается во II книге (600-659). Преодоление этого страха — условие земного счастья.

В четвертой книге излагается теория познания, связанная с учением об атомарных образах (simulacra) как основе чувственного восприятия. Пятая книга начинается с апофеоза Эпикура и продолжается изложением антителеологической концепции развития природы и человеческого общества: Лукреций учил, что «нужда» лежит в основе развития человеческой культуры, и в этом он близок Демокриту. Шестая книга посвящена объяснению причин природных феноменов, вызывающих суеверные страхи. В этой главе величественный образ природы омрачается описанием явлений, враждебных человеку. Завершается глава пессимистическим описанием чумы в Афинах, трагически оттеняющем оптимизм всей поэмы в целом.

Если для Эпикура физика вторична по отношению к эвдемонистической этике, то для Лукреция физика имеет самостоятельную ценность. Лукреций вдохновенно рисовал картины бесконечного, развивающегося по своим законам космоса. В этом его родство с ранними греческими натурфилософами, с которыми его сближает и сама поэтическая форма изложения философских идей. Лукреций объединил «горькую полынь философии с медом поэтической формы»,[4] что было чуждо классическому эпикуреизму, но свойственно, к примеру, Эмпедоклу (о котором он писал с глубоким уважением).

Боги, по Лукрецию, не вмешиваются ни в дела мира, ни в жизнь людей. Он полагал, что думать «что для людей изготовить изволили боги дивную мира природу… — все это вымыслы» (V, 156-164). Лукреций полагал, что люди, наблюдая за «строгим порядком», существующим в природе, «богам поручили все это, предполагая, что все направляется их мановеньем» (V, 1183

[4] Лукреций. О природе вещей. Т.2. Статьи, комментарии. С. 189.

и сл.). Продолжая традиции Демокрита и Эпикура в решении проблемы происхождения почитания богов, Лукреций выражал мнение, что страх и невежество являются источниками традиционной религии, связанной с ложным представлением о богах (VI, 50-55).

Учение Лукреция о богах, по мнению некоторых исследователей, являвшееся лишь «маскировкой атеизма» и заставившее его вступить «в неразрешимое противоречие с самим собой»,[5] — существенный и неотъемлемый элемент его философской доктрины. Теология Лукреция, так же как и у самого Эпикура, связана с гносеологией и этикой. Боги, существующие в междумировых пространствах, представляют собой тончайшие атомарные образы. Кроме того, они представляют этико-эстетический идеал, выраженный в духе философии Сада. Подобно другим представителям эпикурейской школы, Лукреций внес новое значение в понятие благочестия, лишив его связи с государственной религией, видя благочестивое поведение в «созерцании при полном спокойствии духа»(V, 1203), т.е. подражании богам.[6]

Вдохновленный просветительским пафосом философии Эпикура, имевшей целью освобождение людей от суеверий, страха перед богами и смертью, Лукреций прославлял Эпикура как героя, как благодетеля и как спасителя человечества, указавшего людям путь к счастью. Деяния Эпикура, по мнению его римского последователя, столь велики, что его по праву можно считать богом. Образ Эпикура в поэме несет этическую нагрузку: он воплощает для Лукреция идеальный образ мудреца, имеющего «в себе основные черты *bonus* vir, но только в совершенно новом качестве»,[7] так как его подвиги совершены не на государственном или на военном поприщах, а в области познания, не во имя традиционной религии, а против нее. Лукреций считал своим долгом продолжить дело своего учителя, освещая знанием истины мрак людского невежества. Лукреций хотел открыть «глубоко сокровенные вещи»(I, 145) для того, чтобы показать, что мир не управляется богами, а развивается естественным образом. Однако познание мира для Лукреция, в отличие от Эпикура, не было связано лишь с прагматической целью — преодолеть страх перед загадками природы, оно определялось стремлением проникнуть в тайны мироздания, вызванным исследовательским интересом.

[5] См.: Кубланов М.М. Атеистические воззрения Лукреция // *Ежегодник Музея истории религии,* вып. 3, 1959 С. 397, 396.

[6] W.H.Fitzgerald. Pietas Epicurea // *Classical Journal,* N 46, 1950.P.195-199.

[7] Покровская З.А. *Laudes* Эпикуру в поэме Лукреция // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С.277.

Поэма Лукреция оказала решающее влияние на формирование мировоззрения молодого Вергилия.[8] В 45 году до н.э. Вергилий переехал из Рима в Кампанию, где вошел в эпикурейское сообщество. Об этом Вергилий в стихотворении из раннего сборника «Безделицы» написал сам, обращаясь к своим римским друзьям: «Мы направляемся в плаванье к блаженным пристаням, домогаясь мудрых речей великого Сирона, и мы избавим нашу жизнь от всяких забот» (Catalepton 5, 6-10). В другом стихотворении того же периода Вергилий с восторгом пишет о маленькой вилле, которая раньше принадлежала Сирону, а теперь ему и его семье (Catalepton 8).[9] Считается, что Вергилий провел в школе Сирона с 45 по 42 г. до н.э. Грамматик Проб в «Жизни Вергилия» отмечал, что Вергилий был много лет в сердечной и близкой дружбе с Квинтилием (автором трактатов «О лести» и «О жадности»),[10] Туккой и Варием (автором поэмы «О смерти» в духе Лукреция),[11] проводил вместе с ними досуг. Все четверо следовали учению Эпикура.[12] Тукка и Варий после смерти Вергилия стали издателями «Энеиды».

В «избранных стихотворениях» — эклогах — из сборника «Буколики» отразилось увлечение Вергилия учением Эпикура. Прежде всего, это касается VI эклоги, в которой рассказывается о том, как Силен поет пастушкам и нимфе песнь, содержащую изложение эпикурейской космогонии (Ср. Lucr. ND I,420):

«Петь же он начал о том, как в пустом безбрежном пространстве
Собраны были земли семена,[13] и ветров, и моря,
Жидкого также огня; как зачатки эти, сплотившись,
Создали все; как мир молодой из них появился.
Почва стала твердеть, отграничивать в море Нерея,
Разные формы вещей принимать начала понемногу.
Земли дивятся лучам дотоль неизвестного солнца,
И воспарению туч, с высоты низвергающих ливни,

[8] См.:C.Bailey. Vergil and Lucretius // *Proceedings of the Classical Association*, 1931.P.55-63; Merill W.A.Parallels and Coincidences in Lucretius and Vergil // *Classical Philology*, N 3, 1918. P.135-247.

[9] De Vitae Vergilianae. Hrzg. von E.Diehl. Bonn, 1911. Fr.44.

[10] См.: Körte. Auguster bei Philodem // *Reinisches Museum*, N 45, 1890. S.112-117.

[11] См.: Bickel E. Varii carmen epicum de actic Caesaris et Agrippae // *Symbolae Osloenses*, N 28, 1950. P.17-43.

[12] См.: DeWitt N. W.. Epicurean *Contubernium // Transactoins and Proceedings of American Philological Association*, N 67, 1936 P.55-63.

[13] Некоторые авторы считают, что здесь в словах «*semina maris, terrarum, ignis, animae*» Вергилий подразумевает атомы См.: M. W. Spoerri.L'йpicurisme et la cosmogonie du Selune // *Actes du 8-me Congrus d'Association G Budй.* Paris, 1969 P. 454 (447-454)

И поражает их лес, впервые возросший, и звери
Редкие, что по горам, дотоле неведомым бродят» (31-40).[14]

В эклогах проявилось стремление Вергилия следовать эпикурейской этике с ее квиетизмом, восхвалением дружбы и радостей досуга. Эпикурейские аллюзии имеются и в «Георгиках», хотя большинство исследователей творчества Вергилия считают, что в период их написания он отошел от философии Сада. Так, например, во второй книге «Георгик» Вергилий, вполне в эпикурейском духе, мечтает «прожить всю жизнь по-сельски, не зная о славе» (II, 485). А ниже — вспоминает слова Лукреция, прославлявшего Эпикура (Lucr.ND III, 15-16, 35 и сл.), обращаясь к эпикурейцам:

«Счастливы те, кто вещей познать сумели основы,
Те, кто всяческий страх и рок, непреклонный, и моления
Смело повергли к ногам, и жадного шум Ахеронта» (II, 490-493).

Известно, что в «Энеиде» отразились стоические настроения Вергилия. Тем не менее, некоторые исследователи ищут эпикурейские мотивы и в этом произведении.[15] В целом, в творчестве Вергилия проявилась характерная для римского общества эпохи крушения республики и становления империи тенденция к переходу от эпикурейских ценностей к стоическим.

Отношение к эпикуреизму другого великого поэта — Горация — вызывает серьезные споры, как в отечественной, так и в зарубежной литературе. Вопрос о существовании у Горация в юности эпикурейских взглядов не вызывает сомнения. Дискуссионным является вопрос о степени вовлеченности Горация в эпикурейские сообщества и постоянстве его эпикурейских симпатий. Отдельные историки римской культуры считают, что Гораций, точно также, как и Меценат, исповедовали истинный эпикуреизм.[16] Некоторые исследователи полагают, что если рассматривать поэтическое творчество Горация как документальное подтверждение его отношения к эпикуреизму, то следует считать, что в юные годы он был эпикуреийцем, затем перешел на позиции традиционной религии, а затем вновь вернулся к эпикуреизму.[17] Другие полагают, что Гораций был гедонистом, то есть понимал эпикуреизм лишь как учение о плотском наслаждении и, поэтому, считать его эпикурейцем в под-

[14] Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида М.,1971. С.47. Пер. С Шервинского.

[15] V. Mellinghoff-Bourgerie. L'incertitudes de Vergile. Contributions épicurienne a l' théologie de *l'Éneide*. Bruxelles, 1990.

[16] См..С F. Castner. Prosography of Roman Epicureans // *Studien zur Klassischen Philologie*. Hrsg. von M.von Albrecht. Bd.34, 1988. S.93.

[17] E. Frederiksmeyer. Horace. C I 34. The Conversion // *Transactoins and Proceedings of American Philological Association*, N 106, 1976. P.155-176.

линном смысле слова нельзя.[18] При этом, его гедонизм был «меланхолическим», свойственным человеку, боящемуся и ожидающему смерти (Carm. 2,14), а настоящему эпикурейцу страх смерти чужд.[19] Есть и такое мнение: Гораций использовал популярную лексику Лукреция инструментально, для выражения своих собственных переживаний и мыслей, и отнюдь не был эпикурейцем сам, поэтому, если и называл себя последователем Эпикура, то делал это иронически.[20] Имеется и другая позиция: Гораций — поэт-философ, поэтому его произведения следует рассматривать как выражение его философских предпочтений, которые менялись от эпикуреизма к стоицизму и наоборот. Скажем, в одних посланиях и сатирах выражены эпикурейские идеалы, в других — они пародируются; в некоторых одах высказаны эпикурейские идеи, в других — речь идет о том, что чуждо эпикуреизму — о провидении, мантике и т.п.[21]

Как бы то ни было, в произведениях Горация немало строк, написанных под влиянием чтения Лукреция[22] и, даже, самого Эпикура.[23] В частности есть мнение, что «литературным прообразом посланий Горация послужили письма Эпикура, цель которых — создать свод жизненных правил, единственно достойных свободного человека».[24] Сам Гораций в Послании IV (К Альбию Тибуллу) достаточно определенно высказался о своих пристрастиях:

«Меж упований, забот, между страхов кругом и волнений
Думай про каждый ты день, что сияет тебе он последним...
Хочешь смеяться — взгляни на меня: Эпикурова стада
Я поросенок...» (Epist. IV, 13-17).[25]

Принцип «пользуйся днем!» выражен и в «Послании к Левконее» (Epist.I, 11) и в «Оде к виночерпию Тилиарху», где говорится: «что будет завтра, бойся разгадывать, И каждый день судьбой нам посланный считай за благо» (Carm. I, 9). В «Сатирах» есть строчки, характеризующие Горация как приверженца эпикурейской точки зрения о роли богов:

[18] См.: R. S. Kilpatrick.The Poetry of Friendship Epistles I.Alberta,1986.
[19] См.: Ph. Merlan.Epicureanism and Horace // *Journal of Hellenic Studies*, N 10, 1949. P.445-451.
[20] См.: A.Grilli. Orazio e l'epicureismo // *Helmantica*, N 34, 1983. P.267-292.
[2]. M.Buechner. Horace et Épicure // *Actes du 8-me Congrès d'Association G.Budé*. Paris, 1969 P. 457- 469.
[22] W.A Mervill. Influence of Lucretius on Horace // *University of California Publications on Classical Philology*, N 1, 1905. P111-129
[23] De Witt N.W. Epicurean Doctrine in Horace // *Classical Philology*, N 34, 1939. P.127-134.
[24] Heinze R. Horazens Buch der Briefe // Neue Jarbucher fьr das Klassische Altertum, N 43, 1919, S.305
[25] Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы.Сатиры Послания. М., 1970. С.330.

«...я уверен, что нету дела богам до людей, и если порою природа
Чудное что производит, не с неба они посылают» (Sat. I, 5, 101-102).

Тем не менее, в «Одах» Гораций прославлял богов покровителей рода Юлиев и самого божественного Августа. Наряду с эпикурейскими положениями, мы встречаемся в произведениях Горация со стоическими сентенциями типа: «с твердой душой встречайте судьбы враждебной удары» (Sat. II, 2,1) или «мы все гонимы в царство подземное... рано иль поздно наш жребий выпадает» (Carm. II, 3, 25-27).

Следует согласиться с мнением М. Л. Гаспарова, что Гораций «и у стоиков, и у эпикурейцев берет только то, что ему ближе всего: культ душевного покоя, равновесие, независимость. В этом выводе обе школы сходятся, и поэтому Гораций свободно черпает свои рассуждения и доводы из аресеналов обеих».[26] В поэзии Горация эпикурейские этические принципы сочетались с «наставлениями Аристиппа» и с представлениями стоиков о всевластье судьбы, о «золотой середине», со стоической моралью, укреплявшей государственные и религиозные реформы Августа. Творческое наследие Горация отражает скорее его настроения, его знания об эпикуреизме, чем стройную практическую философию серьезного эпикурейца. В одном из своих посланий Гораций, учившийся в Афинах, и, несомненно, хорошо знакомый с основными концепциями философов своего времени, писал о своем отношении к ним: «я никому не давал присяги на верность учению» (Epist. I, 1, 14).

Гастон Буассье в книге «Цицерон и его друзья» писал, что при своем вступлении в политическую жизнь Цицерон выбрал девизом слова «покой в сочетании с достоинством» (Sest. 98). «Но обе эти вещи такого рода, что соединить их вместе в революционную эпоху нелегко»,[27] и если чересчур хотеть сохранить одну из них — значит, почти наверняка, лишиться другой. Гневные инвективы Цицерона против Пизона выражали его отношение не только к извращению этики Эпикура, но и его отношение к гражданской позиции эпикурейцев. По мнению Цицерона, Эпикур не понимал подлинной природы человека, неооценивал разум и переоценивал ощущения, чувства, поэтому эпикуреизм как чуждый подлинно римскому духу потеряет свою привлекательность. И Цицерон оказался прав. С упадком республики падает и популярность учения Эпикура, на смену ему приходит стоицизм.

[26] Там же, с.26.
[27] Г.Буассье. Цицерон и его друзья // Г.Буассье. Собр.соч. Т 1. СПб, 1993. С.249.

О рациональности постмодернистского дискурса[1]

Ю. М. Шилков

> «Что происходит сейчас?
> Что происходит с нами?
> Каков этот мир, этот период,
> этот конкретный момент нашей жизни?»
> *И.Кант*

Если предположить, что эти кантовские вопросы спровоцировали теоретиков постмодернизма на разбирательство нашей сегодняшней жизни, то их

[1] Дискурс как термин означает выражение языка, в котором особым образом трансформируются его всеобщие и необходимые свойства, а также особенности контекста, в котором употребляется данное выражение. К контекстуальным особенностям относят стереотипы произношения, диалекты, культурные традиции, или, например, половые различия говорящих. Уточняя терминологические разночтения слова «дискурс», замечу, что с ним ассоциируется живая речь личности со всеми присущими ей погрешностями с точки зрения конкретных норм общения людей. Поэтому несколько слов хочу сказать о личности как носителе или инициаторе постмодернистского дискурса. Подобный персонаж, конечно же, не персонифицируется каким-либо конкретным лицом, а может рассматриваться, как некий тип творческого поведения личности. Размышления и рассуждения, соответствующие этому типу, порождаются состояниями творческой свободы личности. В них воплощается непривычный и ненормативный взгляд на жизненные реалии. Их смысл не выводим из предписаний и законов обычной жизни. Они оправдывается «высокими целями», пути достижения которых сопряжены с опасностями риска и большой неопределенности. Искомость «высоких целей» делает их недосягаемыми в терминах образцов и стандартов, уже сложившихся в конкретных профессиональных сообществах и ставших привычными в них. «Высокие цели» диктуют новые решения, принимаемые вразрез с действующими стереотипами. Избранная стратегия дискурса воспринимается как нарушение нормы, никак не оправданное с точки зрения здравого смысла Своеобразие ее дискурсивных черт столь велико по сравнению с остальным множеством возможностей, что она никак не укладывается в прокрустово ложе обыденного сознания и расценивается им как неправильная, ошибочная или просто плохая. Противоположность новой дискурсивной стратегии предполагает иную мировоззренческую установку, с позиций которой по другому обсуждаются и определяются отношения человека с миром, с другими людьми, с самим собой. Речь идет о иной трактовке их пространственных и временных признаков (ином хронотопе), перераспределении акцентов в организации «центр — периферия», многообразия их культурно-исторических, социальных, экономических, политических и повседневных значений

разнообразные отклики-ответы никак нельзя считать проявлением равнодушия. Прямо или косвенно постмодернисты намекают на то, что они говорят от имени той культурно-исторической эпохи, которая идет на смену современной, сосуществуя одновременно с ней. Неистово ниспровергая классические идеалы и ценности модернистской философии и культуры, инициаторы постмодернистских текстов разрушают надежды на всемогущественную роль разума в человеческом бытии. Ломать, как известно, — не строить, тем более их предшественники изрядно поднаторели в развенчании заслуг разума. Но поколение, назвавшее себя постмодернистским, приняло обет раз и навсегда положить конец монополии рационализма и его экспансии в культуру будущего. Поэтому многие из его сторонников выразили недоверие к движению теперешнего западного общества к социальной, экономической и политической целостности, разочаровались в вере в прогресс, в научную эмансипацию человека и в идеалах просвещения.

Напомню, что модернистская идея революционного преобразования бытия, жизни и знания подразумевала создание новой целостно-связной рационалистической конструкции из той реальности, *что есть, что должна быть и ценностных суждений о качестве нашего опыта самосознания и осмысленного действия.* Причем, «*то, что есть*» контрастирует с «*тем, что должно быть*», и на этой основе приобретается качественно новый и самый ценный опыт бытия и жизни. В таком опыте все находит свое место — общество, государство, коллектив, личность, познание, общение, наука, религия, искусство, мораль, техника, прогресс, свобода; в нем все разумно устроено и выражено в языке, открыт путь к подлинной реальности и истине. Расчет модернистской рациональности базируется как на собственных силах отдельного человека, так и на силах общества, на организационной работе социальных институтов.

Формирование постмодернистской парадигмы сопрягается с развенчанием рационалистических иллюзий «последних истин» и «подлинного бытия», с опровержением утопии единого, абсолютного и объективного начала. Постмодернизм провозглашает плюрализм истины, разногласие и разнообразие бытия, жизни и знания, правомерность любых взглядов и мозаику их непрерывных изменений. Этому манифесту благоприятствует радикальное изменение условий общественной жизни и появление новых ценностных ориентиров — индустриальные технологии и технический прогресс уступают место информационным и потребительским технологиям. Посредником всех индивидуально-личностных и социальных коммуникаций становятся информационные сети. Мировая паутина, сотканная масс-медиа средствами коммуникации, превращается в глобальную информационную инфраструктуру. Неограниченные ресурсы ее виртуальных технологий серьезно колеблют убеждения людей в реальности объективного и единого мира, удовлетворяют их

самые фантастические запросы и порождают иллюзию реальной свободы в виртуальном пространстве коммуникаций. Принципы изобилия коммуникативных игр и когнитивного разнообразия придают жизненным ситуациям, в которых оказываются люди, мультиальтернативные черты. Вопрос о том, насколько правильно будет сделан выбор и принято решение — это не вопрос теории, ибо нет какого-то единого свода правил, согласно которым такой выбор будет осуществлен. Выбор людей становится ситуативным, на нем сохраняется видимость индивидуальности. Жизненные ситуации одних людей оказываются несовместимыми с ситуациями других, их культурные, социальные и исторические различия приобретают принципиальный характер. Отличительной чертой такой «коммуникативной рациональности» является замедленная рефлексия с элементами повторения (как жевание жвачки), сосредоточенность на паузах и промежутках.

Состояние озабоченности и тревоги, исходящее от постмодернистских текстов, может не выражать непосредственных отношений человека с миром. Скорее в них просматривается обеспокоенность конкретного автора за то, что люди не могут с достаточной полнотой и адекватностью осознать свой прошлый жизненный опыт и тем самым обрекают последующее поколение на обедненное существование. С постмодернистской точки зрения, например, нельзя рассуждать о иерархическом порядке в мире, установлении каких-либо приоритетов. Согласно ей, напротив, — допускаются модели мира, в которых отсутствует соподчиненность, все элементы равноценны и равноправны, но не одинаковы. Утверждение «другой рациональности», обосновывающей «мир как текст», «сознание как текст», «тело как текст», «интертекстуальность общения», «интерактивность и провалы коммуникации» и другие шаблоны выражают сердцевину постмодернистского менталитета.[2] Постмодернизм как тип философской и культурологической рефлексии представлен богатым набором текстов с их высоко специфическими дискурсивными возможностями.

Авторитет письма, текста, дискурсивных практик чтения и общения — это по сути единственная данность, с которой имеют дело в постмодернизме. Не текст диктует читателю, а читатель возвышается над текстом. Описания и интерпретации текста опираются на конвенции, которые управляют коммуникациями в культуре. Понимание мира возможно только в языке и посредством языка, оно — не столько результат познания мира (каким он представляет), а — следствие истории текстов. Языковые конвенции обусловлены со-

[2] Подробнее см.: Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. М., 1999, с. 245-257.

циальными нормами, институтами, отягощены идеологическими ценностями и диктатом институтов власти.

Постмодернисты используют весьма изощренные приемы критики предыдущей философии рациональности с тенденциозными и, порой, вызывающими аргументами. На этой основе они создают тексты, демонстрирующие не столько смысловое богатство предметов и тем исследования, сколько способ символического утверждения собственного взгляда, собственных ценностей. Многие из этих текстов изготовлены с чисто эстетическими целями и не предназначены для обычного читательского потребления. Так, Ж.-Ф. Лиотар продуцирует легитимность обновленного статуса и роли знания в терминах информационных технологий; М. Фуко — обращает внимание на языковые и когнитивные приоритеты властных структур и их трансформации в повседневном бытии; Ж. Бодрийяр — занимается описанием симулякров — фальшивых «персонажей», которые будто бы обладают реальным значением, симулируя тем самым отсутствующую действительность; Ж. Деррида — изобретает деконструктивистскую методологию разбора текстов; Ж. Лакан — реинтерпретирует бессознательное; Ф. Джеймисон усматривает в постмодернизме логику позднего капитализма, а Ж. Делез и Ф. Гваттари обсуждают «брачный союз» капитализма с шизофренией. Каким бы ни был постмодернистский угол зрения, он в первую очередь обрекает любую «разумную модель мира» на роль бессмысленной и обреченной затеи. При этом искушение творца текста изложить свои соображения на конкретную тему ясно и просто противоречит правилам постмодернистских дискурсов. Когда читаешь их, то складывается впечатление, что существует какой-то негласный запрет на то, чтобы писать их понятно. Постмодернистский профессионализм измеряется степенью недоступности, герметичности своего жаргона. Создается впечатление, что где-то в глубинах подтекстов скрыты сакральные ценности, обладающие высшей силой. Они важны потому, что на них опирается остальная совокупность профессиональных идеалов, ценностей, и норм постмодернизма. Более того, высшие ценности оказываются вне потребления, они воспроизводятся с ритуальной настойчивостью в качестве дискурсивных шедевров для того, чтобы любовались ими как произведениями роскоши. С некоторых пор даже появляется квазипостмодернистская литература, разъясняющая тайны разного рода постмодернистских дискурсов и очень схожая по своему назначению с компьютерными руководствами «для чайников».

Радикализм постмодернизма не явился результатом моментального творческого озарения какой-то группы лиц (в которой философы сыграли не последнюю скрипку). Постмодернистские решения и рассуждения готовились долго и исподволь другими, предыдущими поколениями теоретиков и творцов. «Новая схоластика» в лице Э. Жильсона и Ж. Маритена возродила интерес к комментаторской методологии с ее этимологическими экскурсами и

герменевтическими штудиями. Работы У. Куайна, К. Поппера, С. Тулмина, И. Лакатоса, Т. Куна, П. Фейерабенда расшатали идеи развития науки и независимости наблюдений, доказывая, что поступательное движение познания — это лишь смена точек зрения и корректировка перспективы. Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Ю. Хабермас основательно скомпрометировали утопию о нейтральности «объективной науки». Они показали, что ученые превращают ценности и идеологии в чисто технические проблемы и, тем самым, маскируют собственные пристрастия. Серьезный удар по имиджу объективности знания был нанесен сторонниками гендерно-феминистских теорий. Постмодернистский сдвиг многим обязан также «проискам» фикционалистов в эстетике и литературоведении (Ж. Жанет, М. де Серто, Х. Блум, Поль де Ман), а также — в историографии (Х. Уйат, Д. Ла Капра), провозгласившим тезис, что беспредпосылочное толкование любого текста — это такой же миф, как и беспристрастное научное суждение.

Моя задача в том, чтобы преодолеть стереотип критического недоверия к постмодернизму и сосредоточиться на его рациональных достоинствах. Я хочу привлечь внимание читателя к двум видам постмодернистского дискурса, получившим распространение в философии и культуре последней трети XX века. Во-первых, речь идет *о комментаторском дискурсе*, древнейшем и вместе с тем обновленном способе познания Во-вторых, коснусь природы *фикционального дискурса,* воплощающего жанровые черты вымысла (притворства) как особого способа человеческой жизнедеятельности, познания и общения. Эти виды дискурса имеют глубокие корни в истории мировой культуры. Образцы комментаторства, в частности, можно найти в средневековой схоластике (комментарии к Библии), в герменевтических и интерпретационных технологиях познания, а прототипы фикционального дискурса восходят, например, к аристотелевскому учению о мимесисе и кантовскому понятию трансцедентальной способности воображения. Если в классическом философском и культурологическом знании особенности комментария и фикции сохраняли свою зависимость от предметной области, то в постмодернизме эти дискурсивные способы приобрели методологическую автономию. Примат метода над предметом выразился в том, что *значимостью* стал обладать не предмет комментария или вымысла, а комментарий и вымысел сами по себе со своими инструментальными возможностями. Методологическая ценность комментария и вымысла формировалась путем вытеснения их «примитивной» зависимости от предмета и замещение ее все возрастающей исследовательской дистанцией. Подобная дистанция постоянно увеличивается, ибо одни комментарии и вымыслы наслаиваются на другие. Комментатор, например, утрачивает интерес к первоначальным предметным значениям и комментирует комментарии своих предшественников, соратников или критиков. Если же вспомнить о читателе, то благодаря подобному дистанцированию,

он увлекается уже не предметом комментария, а самим комментаторским марафоном.

1. Комментаторский дискурс. Комментировать все — прошлое, настоящее, будущее, любые пространства культуры (Запад, Восток или регионы), историю, культуры и общество (как в целом, так и соответствующие им отдельные явления), себя, других, феномены повседневной жизни, познания и общения людей и т.п. — одно из глобальных достоинств постмодернистского обсуждения, описания или анализа в любых жанрах (философском, филологическом, историческом, психологическом, психоаналитическом и др.). Конечно, постмодернистский комментарий строится не только на логике рациональности, но включает и семиотику перцептивных, эмоционально-волевых и бессознательных актов. Пояснения, истолкования, дополнения, библиографические описания, биографические, историографические или этимологические справки, а также любые другие комментаторские приемы, сопровождающие и обрамляющие самые разные тексты (литературно-художественные, научные, религиозно-теологические и т.п), издавна и по праву причислялись к эффективным средствам их познания и понимания.

Среди способов выражения рациональности комментарии считаются наиболее традиционными приемами, с помощью которых знание о конкретном предмете становится по необходимости более полным и точным. Благодаря комментариям, тексты оказывались доступными для людей не зависимо от их принадлежности к разным культурам, обществам, историческим эпохам, независимо от языка, на котором они были написаны. Можно говорить о весомых культурно-исторических предположениях, указывающих на то, что многие наши понятия (идеалы, нормы, ценности) формируются пóд непосредственным воздействием комментариев. В нынешней культурной ситуации те, кто ограничивается только личным опытом чтения так называемых основных текстов, напоминают людей, которые, например, пытаются разобраться с природой тяготения, пренебрегая ее физико-математической интерпретацией. Значение комментария в том, что он представляет в определенном смысле слова другой текст. Перефразируя Ф Ницше, значение комментария в его пользе, а не во вреде.

Уже в древнейших культурах комментарии стали важнейшим инструментом рационализации мифологических текстов. Культура Средних веков утвердила комментаторский стиль в качестве одного из главнейших канонов бытия. Комментарии превратились в естественное, неотъемлемое достоинство рациональности, отвечающее культурно-историческим идеалам здравого смысла. Они пронизывали все стороны жизни средневекового человека, его общение, познание, учение. Творческая продуктивность христианской теологии, искусства и науки в средневековой культуре по сути дела исчерпывалась возможностями комментаторских штудий. Без них нельзя представить

ни средневековый образ жизни, ни средневековый тип рациональности, ни магистральный путь постижения истины. Когда в культуре Нового времени комментарии превращаются из главного во вспомогательный инструментарий рациональности, то они заметно утрачивают свои познавательные, коммуникативные и аксиологические значения. Но их второстепенные позиции продолжают сохранятся вплоть до наших дней практически во всех областях знания, искусства, религии. Без преувеличения можно сказать, что культура Нового времени вышла из комментариев. Характерно, что комментаторские формы рациональности наибольшей полноты достигают на рубежах тысячелетий. Так, закат Древнего Рима представляется метафорическим комментарием к классической культуре Античной Греции. Ранняя христианская цивилизация в духовном смысле слова оказывается комментаторской перефразировкой языческой культуры на основе нового библейского замысла. Несколько первых столетий второго тысячелетия (например, огромный комментаторский корпус Фомы Аквинского или новые библейские вариации на темы Старого Завета) предстают своего рода комментаторской прелюдией всего последующего Нового и Новейшего времени.

Роль комментаторских дискурсов в современной культуре на стыках II-III тысячелетий трудно переоценить. Без них нельзя нынче представить разные повседневные тексты массовой коммуникации и информации (телевидение, радио, периодическую печать), а также современную энциклопедическую, словарную или учебную литературу. Нынче отдельные научные, художественные или религиозные тексты, воспроизводимые в современной культуре сопровождаются такими объемами комментариев, которые заметно превышают объемы основных текстов. Таковы например, отечественные издания серий «Литературные памятники», «Классики науки», специализированные издания рукописей, переводов или переиздания старых, забытых и полузабытых текстов. При этом комментаторские тексты приобретают не меньшую ценность в глазах читателя, нежели чем основные тексты самих первоисточников (например, комментарии Ю. М. Лотмана или В. В. Набокова к поэтическим сочинениям А.С.Пушкина). Сегодняшний читатель часто увлекается самим комментарием, а текст источника использует, порой, в качестве иллюстрации к нему. Подобная ситуация наблюдается и при чтении научной периодики, когда читатель прежде всего сосредотачивается на библиографии к статье и пояснениях к ней. Читательского опыта бывает достаточно, чтобы на основе знакомства с комментариями к статье составить представление о ее содержании. Комментарий оказывается не только формой итогов и заключений к текстам давно минувшей или настоящей истории, но и универсальным способом программирования будущих текстов культуры.

Возрождение значимости комментариев в нынешней дискурсивной практике связывается с их необычной ролью, которую они начинают играть в сегодняшней постмодернистской культуре и, в частности, в литературе самых различных предметных ориентаций. Хочу привлечь внимание к примерам тех «паразитических» текстов «для избранных», которые имеют к здравому смыслу весьма косвенное отношение. Одна из постмодернистских типологий комментариев разделяет их на комментаторские тексты *исчезнувшего, исчезающего, существующего и никогда не существовавшего (вымышленного) бытия*. Примеры комментаторских текстов, близких по духу к постмодернистским дискурсам, можно привести самые разные. К наиболее экстравагантным из них относятся «антибукеровский» роман Д.Галковского «Бесконечный тупик» (несколько сот комментариев к другим комментариям), повесть Е. А. Попова «Подлинная история «Зеленых музыкантов» (основной текст объемом в 50 страниц дополняется 888 комментариями на 300 страницах), комментарии к потерянной рукописи П. Корнеля под названием «Пути к раю» и т.п. Как правило, постмодернистский комментарий представляет собой попытки прояснения виртуальных или вымышленных текстов. Отчасти в сферу постмодернистского влияния попадают комментарии к существующим и исчезающим текстам. Подобные комментарии никак не связаны с выражением действительного положения дел или хода событий и никак не могут на него влиять. Они играют роль симулякров.

Постмодернистская философия и культура придают комментарию ключевое значение в жизни людей и превращает их из второстепенных текстов в основные. Более того, комментарий становится способом выражения рациональности на правах дискурса, имеющего вполне самостоятельное, автономное значение. Пробиваются ростки своего рода комментариофилии и комментариофобии. Так, средневековый «постмодернистский дискурс» (если можно так выразиться) отличается энциклопедичностью и авторитарностью, ему присущи черты пророчества и назидательности, в нем доминируют элементы логики, правила риторики и линейная организация (последовательность) аргументов. Тогда как нынешний постмодернистский дискурс отмечен алогичностью, нарушением правил аргументации и нелинейными (сложными и запутанными) отношениями в своей организации. *Нелинейность* комментаторского письма, выражающего рациональность постмодернистского типа отличает его от линейности классического повествования. Россыпи комментариев не связаны друг с другом какой-либо логикой последовательного развертывания повествования. Их нелинейная, случайная разбросанность позволяет читателю читать текст произвольно, как ему заблагорассудится, с любого места, в любом направлении, продвигаясь вперед или возвращаясь назад. Комментарий как постмодернистский тип рационализации напоминает лабиринт текстов, в который заманчиво войти, легко запутаться в его ходах и из которого нельзя выйти.

С постмодернистской точки зрения, комментарий создает необходимые условия для *интерактивных отношений* читателя с текстом. Речь идет о том, что читатель на основе комментариев может продуцировать свой собственный текст, отличный от других, он может домысливать или дописывать то, что пожелает. Вообще говоря, комментарий как постмодернистский тип рациональности весьма осязаемо демонстрирует диалогичность мысли. Ведь мысль всегда выражает отношение чего-то с чем-то, кого-то с кем-то. Мысль оказывается постольку мыслью, поскольку она разделена между «своим» и «чужим». Вопрос, в какой степени мысль может считаться своей, принципиально неразрешим. «Своя» мысль может превратиться в «чужую» точно также, как «чужая» оказаться «своей». Через комментарий человек вовлекается в сферу интерактивного бытия. В качестве способа существования интерактивное бытие обладает приматом по отношению к понятию бытия как сущности. Человек способен оказывать воздействие на собственный способ существования, изменять его, тем самым раскрывая свою сущность (совершая выбор, принимая решение и реализуя его в своей жизни). Интерактивные отношения формируют игровой образ жизни, бытия, мышления с присущими ему чертами новой культурно-исторической эпохи. В частности, виртуальность комментаторских игр исключает деление игроков на главных и второстепенных персонажей. Каждый человек способен ощутить себя в качестве главного действующего лица в своей жизни или в собственном бытии. Тогда как в реальной жизни по чьему-то умыслу все люди делятся на исполнителей главных (например, цари, президенты, министры, ученые, рабочие, художники, священники и т.п.) и второстепенных ролей. Но разве наша собственная жизнь может иметь для нас второстепенное значение? Интерактивная работа мысли на основе комментария раскрывает бесчисленные свойства индивидуальности, уникальности и неповторимости бытия отдельной личности.

Известно, что обычно в комментариях широко используются цитаты. Цитирование великих авторитетов или авторитетных текстов — сквозная особенность комментаторского дискурса вообще. Для постмодернизма характерно использование приема «обратной цитаты» (М. Эпштейн). Если обычное цитирование исчерпывается переносом суждений или мнений каких-либо авторов из первоисточников в текст комментария, то обратное цитирование заключается в переносе суждений комментатора в комментируемый текст и приписывание этих суждений другим авторам. Благодаря комментаторскому приему обратного цитирования удается «подключить» свои соображения к высказываниям других авторов. Феномен обратного цитирования широко используется в комментаторской литературе. Стиль и рассуждения отдельных авторов оказывается простым подражанием дискурсивным манерам Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж. Деррида и других. Рациональность постмодернис-

тского типа вовлекает в научный оборот подражания Декарту, Канту, Гегелю, русским философам-пророкам — В. С. Соловьеву, Н. А. Бердяеву П. Флоренскому и др. Конечно же, в философской литературе, например, подражания подобного рода имеют глубокие традиции, связанные с классическими вариациями на темы философии Платона, Аристотеля, или на темы «картезианских размышлений», «критики чистого разума» и т.п.

Комментаторский текст воспроизводит основной текст как бы заново, создает, так сказать, дискурсивными средствами своего предшественника. Отношение комментаторского текста к основному сродни творческому акту воспроизведения того, что еще не сотворено и достойно творения. Поэтому комментатор сталкивается с проблемой творческого повторения темы основного текста. Комментарий как *переписывание* воздействует на изначальный текст источника. Достаточно назвать пример с переписыванием текстов в библейской традиции. Дело не только в огромнейшем числе богословских комментариев-вариаций на библейские темы с их большим числом этно-национальных различий. Для постмодернистской теории особенно важна вся совокупность исторических, филологических, психоаналитических, литературных, живописных и всех других художественных, а также культурологических форм, в терминах которых по своему комментируются библейские сюжеты. Согласно ей, переписывая их, они оказывают прямое или косвенное воздействие на саму Библию и на всю многовековую комментаторскую дистанцию, «завязанную» на нее. От такого воздействия вся библейская традиция только выигрывает, обретая свою глубинную ретроспективу и надежно обеспечивая свою будущую перспективу Правда, существует мнение, что Библия, «проходя» комментаторскую дистанцию, утрачивала изначальную полноту и истинность. Поэтому комментарии к Библии направлены на восстановление первоначального объема и истинности значений ее текста, утерянных при длительном прохождении «комментаторской дистанции»говорят. По-видимому, есть основания полагать, что после многовекового комментаторского переписывания Библии, мы оказываемся ближе к ее начальному смыслу, чем в самом начал комментариев. В результате повторных переписей, канонический статус библейского текста не только расширялся, но и утверждался.

Действительно, повторные вариации основной темы выражают власть над комментируемым текстом. Напомним, что С. Кьеркегор ведет отсчет актов повторения от креативной способности Бога: если бы Бог не желал повторения, мир не возник бы никогда. Бытие мира длится потому, что все повторяется. Повторение и воспоминание — одни и те же акты сознания, только ориентированые по-разному. То, что припоминается — уже было, так сказать, повторяется назад, ретроспективно. А то, что повторяется в собственных значениях — повторяется как бы вперед, перспективно. В связи с этим коммен-

тирование отсутствующих текстов — важнейшее изобретение постмодернистской методологии познания. Такой комментарий способствует появлению новых текстов, а значит продуцированию и повторению новых дискурсивных значений. Оказавшись на «краях» культурного пространства, комментаторские дискурсы могут трансформируются в основные тексты и тем самым приобретают вполне самостоятельное значение канона. Канонический текст комментируется не только по соображениям своей каноничности, но и он приобретает статус канонического текста потому, что комментируется. Лабиринты комментариев разрастаются. Комментаторский дискурс становится важнейшим способом выражения рациональности бытия в постмодернистском смысле слова. Его возможности в значительной мере определяются ресурсами вымысла или фикционального дискурса.

2. Фикциональный дискурс. Философы традиционно третируют фикциональный дискурс, в терминах которого раскрываются способности людей к вымыслу. Но вряд ли можно представить жизнь человека без вымысла. Его значения коренятся в глубинных механизмах работы нашего воображения. С ними сопряжены наши поступки, отношения друг к другу и самому себе, взгляды на мир, историю, культуру и общество. Мы часто наталкиваемся на фактоподобность и реальность вымышленных текстов (например, в художественной литературе), говорим о фикции вместо факта, рассуждаем о лжи или обмане. Отношения мира вымысла и мира действительности порождают большее разнообразие явлений. Их свойства в значительной мере зависят от того, с какой точки зрения рассматриваются отношения между вымыслом и действительностью. Согласно одной из них, *в вымысле нет ничего такого, чего не было бы ранее в действительном мире*. Другая точка зрения руководствуется тезисом, что *нет ничего в действительности того чего ранее не было бы вымышлено*. В большей или меньшей степени все акты вымысла воплощают творческий потенциал человека, игровую активность его сознания с присущими ей когнитивными, ценностно-оценочными и коммуникативными чертами. Не зависимо от предметно-дисциплинарных практик, вымысел обладает способностью вызывать в человеке ощущение свободы, чувство незаинтересованного эстетического наслаждения и бескорыстного удовольствия. Художественный вымысел, в частности, отличается от других форм вымысла (математического, исторического, религиозного и т.п.) тем, что он не скрывает своих игровых качеств. Тогда как в других формах вымысла игра воображения может быть глубоко законспирирована. В практике естествознания, математике, юриспруденции, религии или просто в повседневной жизни скрытые формы вымысла встречаются постоянно (вымышленные факты, идеализации, конструкты, гипотезы, догмы, слухи и т.п.). Замаскированный вымысел создает условие для лжи — столь «незаменимого» феномена бытия. Тогда как открытая форма вымысла позволяет судить о его правдоподобии, ставить вопрос об истине вымысла в отличии от «вымышленной истины» или лжи. Вымысел как игра превращается в жанр творчества, а ложь — нет. Именно поэтому вымышленные тексты, созданные на основе игрового принципа *«как если бы...»*, и обычные суждения о действительности в форме *«если..., то»*, обладают в равной мере значениями необходимости и всеобщности. Сторонники постмодернизма немало потрудились над тем, чтобы попытки категориального различения *«фикции»* и *«нефикции»* (т.е., между тем, что вымышлено и что не вымышлено), потерпели крах. Если разобрать признаки фикции и референции в конкретном повествовании, то установить их формально-логические различия считается делом проблематичным или просто невозможным.

Права гражданства понятие вымысла приобретает в философии Г. Файхингера.[3] Согласно ему, условие, вводимое союзом *«как если бы»* является нереальным или невозможным. Тот мир, который прописывается, например, в каком-либо вымышленном тексте, обсуждается и оценивается так, *как если бы* это была обычная реальность. Вымышленные дискурсы изображают невозможное положение дел, из которого удается извлечь следствия, приравненные к необходимым. Всякий раз, когда при сравнении вымышленного и реального миров руководствуются не праздными, а практическим соображениями, союз *«как если бы»* несет конструктивную нагрузку. Вымышленное сродни воображаемому со свойственным ему трансцендентальным признаками всеобщности и необходимости. Сегодняшний опыт изучения вымысла в терминах литературной антропологии на основе сопоставления реального (действительного), вымышленного и воображаемого дискурсов заслуживает самого пристального внимания и обсуждения.[4]

Вымысел оказывается особой языковой игрой, подчиняющейся соответствующим игровым правилам. Если опереться на «языковые игры» Л. Витгенштейна, то фикциональный дискурс в каком-то смысле паразитирует на них. Фикция использует дополнительные правила языковых игр, превращаясь в своего рода игровой дискурс с языковыми играми. Фикция — это игра в игры. Вступить в область вымысла, как заметил Ж. Жаннет, — значит покинуть сферу обыденного употребления языка.[5] Вымысел оказывается вне досягаемости обязательных (общих) норм коммуникации и правил референт-

[3] См.: H. Vaihinger. The philosophy of «As if»: a system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind. N. Y, 1952. Англоязычный перевод с немецкого издания книги в 1922 г

[4] См.: W. Iser. The fictive and the imaginary: Charting literary antropology. Baltimor, London, 1993.

[5] См.: Жанетт Ж. Фигуры. В 2-х томах. Том 2. М., 1998, с. 351.

ного воздействия на него действительности. Фикциональный дискурс может быть ни истинным, ни ложным, либо обладать значениями истины и лжи одновременно. Он располагается как бы по ту сторону истины и лжи, различить значения которых в нем бывает весьма затруднительно. Можно согласиться с Дж. Серлем, когда он упрекает Витгенштейна в том, что он был не прав, когда интерпретировал ложь в качестве языковой игры. Ложь (по определению) всегда нарушает правила, а вымысел — остается до тех пор вымыслом, пока их соблюдает. Если вымысел нуждается в соблюдении языковых конвенций, соглашений, то ложь нарушает их.

Игровое смешение границ фикциональной и фактуальной реальности достигается разными средствами в искусстве, религии, науке или в жизни людей. Например, дневниковая запись С. Довлатова «Самое большое несчастье моей жизни — гибель Анны Карениной» показательна для творческой автобиографии писателя, а миф о Галатее провоцирует метафорическое выражение человеческой любви во все времена. И в том и в другом случае фикция принимается за реальность вполне осознанно. При этом игровые правила фикционального дискурса подразумевают строгое разграничение условности и реальности, которое в другое время может быть сознательно проигнорировано. Конечно, целесообразно было бы указать на такие способы «вымысла», в терминах которых нельзя отличить истину от лжи, условное от реального, выдуманный факт от действительного события. Речь идет об иллюзорных способах вымысла. Известно, что человеку свойственно «питать иллюзии», в форме которых почти невозможно различить вымысел и реальность, истину и ложь. Поэтому иллюзия — это уже не вымысел в строгом смысле слова, ибо в них не руководствуются игровыми правилами или языковыми конвенциями.

Конкретизация соотношения фикции и факта связана со степенью отвлечения фикционального дискурса от действительности. Напомню в связи с этим, что демаркируются разные степени условности фикционального текста (ведь «*fiction*» — означает «условность»). Именно признаки условности фикции делают вовсе необязательным ее фактуальную достоверность и убедительность. Обычно выделяют три типа фикционального дискурса: — *реалистический* (или правдоподобный), *формальный и фантастический* (или фигуральный). Признаки правдоподобия в реалистическом типе фикции воплощаются через имитацию, подражание (мимезис) и позволяют добиться эффекта подлинности (подлинности жизни, подлинности факта, теории и т.п.). Формальные признаки фикциональной организации текста предполагают соблюдение логических, лингвистических и других формально-дисциплинарных требований. В данном типе фикции правдоподобность текста приобретается в формальном статусе чистых, идеальных конструкций (например, математических, логических, феноменологических). Что касается фантастического типа фикции, то здесь ни о каком подобии и истинности речь не идет. Характер фантастических фикций зависит не столько от предметной референции, исходящей от действительности, сколько от специфических корреляций (сочетаний) элементов самого текста, контекста и паралингвистических (парасемиотических) явлений.

Фикциональный дискурс определяется в зависимости от намерений или мотивов его инициатора — писателя, философа, математика и т.п. При этом существенную роль играют особенности той предметной области, в терминах которой разворачивается вымышленный дискурс. Например, сказочник рассказывает вымышленный сюжет с вымышленными персонажами, но без намерения высказать ложь и преследуя нравственную проповедь добра и зла. Фикциональный строй детективного текста насыщен притворными инициативами автора. В свою очередь, вымысел как притворство отличается от серьезного вымысла (например, от серьезности аргументов мира идей Платона, возможных миров Бруно или Лейбница, математических дискурсов или абстрактных «идеальных химер» типа словосочетаний «идеальный газ», «абсолютно твердое тело», «точка», «параллельные прямые»). Серьезность отличает религиозные тексты, ибо несерьезное отношение к религии влечет за собой оскорбление чувств верующих. Вряд ли можно оспорить, например, семиотическую серьезность архитектурных или скульптурных фикций.

Опыт отдельного человека ограничивает возможности реализации его творческих замыслов и планов. Созданные им миры вымысла с их персонажами, образами, текстами живут своей самостоятельной жизнью точно также, как явления или предметы действительного мира. Разграниченность вымышленного и действительного миров определяется непрерывностью человеческого опыта в его историко-временном и пространственном смыслах слова. Меняется человек, меняются его идеалы и, как следствие, изменяются дискурсы вымышленных миров, они населяются новыми персонажами и наделяются новыми значениями. Непрерывность опыта поддерживается не только творческими усилиями самих создателей вымышленных миров, но и способностями тех, кто их воспринимает. Восприятие вымысла есть его конкретная вариация (индивидуация). А принцип индивидуации восприятия, как известно, гласит, что при восприятии чего-либо или кого-либо (мира, персонажа, события и т.п.) двумя людьми, всегда найдется разделяющий их признак. Человек, будучи охвачен непрерывным опытом своих отношений с миром и другими людьми, продуцирует свой собственный вымышленный мир. Он включается в мир других людей точно также, как и сам в меру своих способностей интериоризирует другие миры в своем внутреннем опыте. Понятие традиции в самом широком культурно-историческом смысле слова может служить демонстрацией непрерывности опыта людей, поколения которых

сменяют друг друга. Человек оказывается реальной мерой любых вымышленных миров.

Еще более отчетливо конвенциональный взгляд на природу фикции уточняет Джон Серль в своей теории речевых актов и в «Логическом статусе художественного дискурса».[6] Согласно теории речевых актов, иллокутивные акты (приказы, вопросы, отрицания, просьбы, подтверждения и т.п.) выражаются в семантико-синтаксических структурах повелительных, вопросительных, отрицательных, изъявительных и т.п. предложений. При этом обязательно следует учесть, что, если грамматические правила описывают отношения между звуком, синтаксисом и семантикой, то правила иллокутивных актов описывают отношения между людьми. Поскольку риторические свойства вымысла связываются с искусством убеждать, постольку грамматика и риторика в иллокутивных актах взаимосвязаны.

Фикциональные акты, по Серлю, это *притворные* акты. Конечно же, хотя с иллокутивной точки зрения вымысел — это притворство, но сам акт произнесения того, что вымышлено, является реальным. Таким образом, притворное осуществление иллокутивных актов, составляющее сущность написания художественного произведения, заключается в реальном осуществлении актов произнесения с намерением соблюсти все конвенции. *Первая* из них гласит, что тот, кто измышляет, не имеет намерения обмануть; — *вторая* конвенция предполагает условие искренности — тот, кто произносит, ручается за истинность своих высказываний и должен принять на себя обязательства говорить правду и только правду; — *третья* конвенция, отличающая вымысел от обмана или лжи, указывает на требование серьезности соответствующего фикционального текста (в художественных произведениях — литературных, живописных и т.д. — всегда присутствуют признаки, функция которых указать на то, что данный сюжет, понятие, история, рассказ — плод воображения и что они, поэтому, обладают свойствами правдоподобности; серьезность истины вымысла основывается на правдоподобии с присущими ей признаками описательности и повествовательности); — *четвертая* конвенция — правило ответственности, соблюдение которого означает, что говорящий способен чем-то подтвердить свои слова (ведь мы оцениваем и реагируем на фикциональный дискурс даже если он ничего не репрезентирует и не имеет референтов). К конвенциям, определенным в иллокутивной модели вымысла в терминах притворных актов, можно добавить требование интенциональности из феноменологической теории фикции Романа Ингардена. Замечу, что интенциональные качества сознания и языка безусловно распространяется и на область значений фикционального дискурса. Правило интен-

[6] См.: Серль Дж. Логический статус художественного дискурса. // Логос, 1999, № 3, с. 34-47.

циональности можно принять за *пятую* конвенцию, согласно которой чистые возможности вымысла всегда предметны и отличаются вариативностью, тогда как ложь страдает предметной неопределенностью и косностью.[7]

С помощью перечисленных конвенций удается уточнить различие между буквальным или фигуральным значением высказываний. Так, если утверждение *«Природа говорит с нами на языке математики»* обладает метафорическим значением, то тогда оно истинно. Но как только это утверждение приобретает буквальное значение, то оно оказывается ложным (ибо сама по себе природа не обладает способностью разговаривать на языке математики). Но в первом случае соблюдаются игровые правила и вымысел ассоциируется с истинным значением; во втором случае семантические требования нарушаются и вымысел превращается в ложь. Вообще говоря, чтобы легче разобраться с тем, где *«вымысел-истина»* и где *«вымысел-ложь»*, надо использовать аналог отношений буквального и фигурального значений одного и того же предложения. Буквальное значение предложения имеет своим референтом действительность и в отличии от его фигурального значения обладает другими понятийными ресурсами. В свою очередь фигуральное значение предложение воплощает такой смысловой потенциал, истинность которого не совпадает с буквальным значением. Буквальные и фигуральные значения ис-

[7] Э. Гуссерль определял вымысел как сознание чистых возможностей. Он обращал внимание на то, что наука о чистых возможностях предшествует науке о действительности и делает ее как науку вообще возможной. Поэтому роль вымысла в феноменологическом анализе трудно переоценить. Вымысел таит в себе жизненную силу сознания и отличается своей произвольностью. Его содержательность формируется в любом реальном акте переживания интенциональными средствами и скрытно. Когнитивные свойства предмета переживаний становятся известными постольку, поскольку другие остаются искомыми. Именно искомость содержания переживаний антиципируется в вымысле. С феноменологической точки зрения наш реальный опыт всегда находится в блокадном кольце горизонта возможностей. Их предметные значения очерчиваются весьма приблизительно, схематически, в самых общих чертах. Реальный опыт сознания, как правило, содержит если не прямые, то косвенные ссылки на то, каким может предстать вымысел по дискурсивной форме своего выражения и на основе своей интенциональности. Если вымысел есть один из универсальных способов сознательного выражения бытия, то соответствующие ему искомые пространственные и временных формы отличаются мультивариативностью и мультипроспективностью. Фантазии на темы одного и того же предмета могут быть сколь угодно бесконечными. Но мы никогда не достигнем такого представления предмета, которое бы можно было бы назвать исчерпывающим. Наш вымысел, впрочем также как и его восприятие, будет лишь асимптотически приближаться к полноте своих значений. Именно поэтому в нем всегда заложена возможность разочарования, когда вы утрачиваете интерес к предмету, когда его новые вариации и перспективы утрачивают свою привлекательность и новизну, обессмысливаются.

ключают друг друга. Тогда, когда буквальное значение истинно, фигуральное — ложно. И наоборот, истинность буквального значения влечет за собой ложность фигурального. Одно и то же предложение, обладающее буквальным и фигуральным значением, требует всегда уточнения контекста ситуации, в которой оно приобретает истинные свойства. Буквальное значение требует приостановки фигурального, а фигуральное — буквального. Метафора как фигуральный способ осмысления действительности предоставляет возможности для различения истинного и ложного значений текста.

Благодаря вымыслу, всегда можно произвести обмен фигуральных качеств на буквальные и обратно, истину на ложь и обратно, подставить одно вместо другого, оказаться во власти заблуждения и иллюзий. Если факты — «упрямая вещь», то метафоры упрямее фактов. Фигуральные значения природного, сверхъестественного (божественного), культурного, исторического и социального миров инициируют работу фикциональных способностей человеческого воображения в естественных, гуманитарных и социальных науках, а также в религиозном, художественном и повседневном познании. Как заметил Ф.Ницше, математика и логика соотносимы с истинами вымысла. Только в фикциональном мире воображения можно найти, например, «точку», «прямую линию», «параллельные прямые» или какие-либо другие идеальные фигуры. При этом формальный статус истин вымысла позволяет адресоваться к действительному миру, способствуя его прояснению и пониманию. Так, благодаря логико-математическим средствам формулировки и вычисления, мир действительности стал более доступным для нас.

Любой процесс измышления можно квалифицировать в качестве когнитивной последовательности операций с пространственно-временными формами конкретных явлений бытия. Воздействие на время и пространство в вымысле дело вполне обычное[8]. Вымышленное время может подвергаться трансформациям по Гудмену[9] на сжатие или растяжение, а пространство расщепляться на любое число измерений. В сказке, например, можно представить, как персонаж расщепляется и «идет» на все четыре стороны одновременно. «Стирание», «расширение», «погружение» — основные «способы миротворчества», по Н. Гудмену. Только в терминах вымысла можно сконструировать возможные миры, которые бы были бы встроены один в другой по принципу матрешки. Такой прием матрешечной метафоры использован в «Тысяче и одной ночи», когда Шехерезада рассказывает историю, в которой рассказывается своя история, в которой в свою очередь рассказывается следующая история и т.д. Прием растяжения времени использован в построении романа Лоренса Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентельмена». Суть приема заключается в том, что автор романа организует все его события согласно принципу отступлений — шагов, предпринимаемых для того, чтобы по возможности оттянуть финал и продлить жизнь героя. Для этих целей, по мнению автора, все средства хороши и он удлиняет его жизненный путь за счет превращения своих отступлений в сложные и труднодоступные тайные тропинки, идя по которым можно спрятаться , заплутать так, что смерть героя не застанет, а минует его. Тогда время жизни превращается в бесконечную цепь возможных миров из вымышленных отступлений (исключений).

[8] Блестящие примеры подобных операций над временем и пространством даны в американских лекциях И. Кальвино. (См. напр., И. Кальвино. Быстрота. // Литературная учеба, 1990, книга пятая, с. 163-170.).

[9] См.: N. Goodman. Ways of worldmaking. Hassocks, 1978, p. 10-17.

Историчность вымысла означает, что сознание способно измышлять все новые миры и порождать новые возможности на основе старых интенций своего прошлого опыта. Новые возможности вымысла требуют, как правило, соответствующих им средств и форм. В каждую историческую эпоху жизни, на каждом отрезке своей индивидуальной эволюции люди пополняли инструментальные ресурсы своего сознательного опыта. Обновляя иллюзии и измышляя новые миры, они занимались совершенствованием старых и разработкой новых средств и форм. Новым средствам и формам вымысла соответствовал и новый уровень жизни, новый этап ее истории. В подобных исторических ситуациях средства вымысла работали, как один из принципов барона Мюнхаузена, вытаскивая человека за волосы из «болота» своего бытия. Нынче таковыми, например, оказались информационно-компьютерные средства вымысла, продуцирующие новые формы виртуальных иллюзий или реальностей и «вытягивающие» человека на новый уровень жизни.

Но с ними связывается и вполне серьезная опасность. Они настолько очаровали людей своими инструментальными ресурсами, что заслонили собой цели их жизни. Иллюзии неограниченных возможностей виртуальной реальности, принесли подлинные цели бытия в жертву средствам. Он попал в историческую ситуацию информационного отчуждения, никогда ранее не встречавшуюся в культурно-историческом опыте его сознания. Новизна и эффективность воздействия виртуальной реальности превратила человека в заложника компьютерно-информационных иллюзий. Пока трудно усмотреть выход из столь сложной и трудной жизненной ситуации. Есть основания полагать, что человеку грозит атрофия его способности к ориентировке в мире бытия, ибо, не смотря на иллюзию исчерпывающей информативности, бытие перестает быть прибежищем, безопасным для его личной жизни. Компьютер проникает в ее самые труднодоступные и интимные уголки.

Достаточны ли когнитивно-дейксические ресурсы вымысла, чтобы избавить людей от подобной и весьма реальной компьютерной угрозы, защитить от информационной экспансии их жизнь и сознание, сохранить ценности че-

ловеческого отношения к миру, к другому, к самому себе? Средства, сколь значимыми и совершенными они ни были бы, не могут заменить цели жизни. Переоценка компьютерных ценностей и поиск новых ориентиров — одна ближайших работ постмодернистского фикционализма. Это мог бы быть фикциональный дискурс, в котором примат целей в человеческой жизни гармонично увязывался бы со средствами ее достижения. А примат компьютерного инструментария был бы принесен в жертву на алтарь человеческой жизни. Осуществление подобной фикции невозможно без обращения к накопленным ценностям бытия и жизненному опыту человека. Человеческая способность к вымыслу способна породить множество фикциональных миров-дискурсов, насытить их всеми оттенками цвета и звука, формы и времени, ситуаций и действий, событий и поступков людей. Ведь все явления культуры, истории и общества прошли через горнило вымысла в большей или меньшей степени реальности своих значений. Без вымысла человеческая жизнь давно бы утратила свой смысл, обессмыслилась. Вымысел — это изнанка смысла жизни. Хотя наверняка можно предположить существование таких жизненных ситуаций, в которых смысл жизни оказывается изнанкой вымысла. По-видимому, ценность жизни человека в значениях способа бытия непосредственно зависит от его способностей к вымыслу. И с этим связывается тот рационализм значения фикционального дискурса вымысла, который ему придали в постмодернизме.

Профессор Ю. В. Перов.

Основные биобиблиографические данные

Перов Юрий Валерианович родился в 1940 году. В 1957 году поступил на философский факультет Ленинградского государственного университета, который закончил с отличием в 1962 году. С 1962 по 1964 — учился в аспирантуре философского факультета ЛГУ. В 1968 году защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук. В 1984 году без отрыва от педагогической деятельности защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук.

С 1964 года по настоящее время работает на философском факультете Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета. В 1970 году присвоено ученое звание доцента, с 1984 года — профессор.

С 1984 по 1989 был деканом философского факультета Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета. С 1983 по настоящее время является заведующим кафедрой истории философии СПбГУ (ЛГУ).

Общий трудовой и научно-педагогический стаж — 36 лет. За эти годы зарекомендовал себя высококвалифицированным ученым и педагогом. Профессором Ю. В. Перовым опубликовано 120 научных и учебно-методических работ общим объемом свыше 240 п.л.

Основные направления научной и педагогической работы профессора Ю. В. Перова связаны с проблематикой социальной философии и философии истории, истории философии и эстетики, социологии культуры и искусств.

Профессор Ю. В. Перов преподавал и преподает общие и специальные курсы по социальной философии, истории философии, истории немецкой классической философии, истории эстетики для студентов и аспирантов философского и других факультетов СПбГУ. Под его руководством подготовлено большое количество курсовых и дипломных работ, 32 кандидата и 7 докторов философских наук.

Последние пятнадцать лет основное внимание в своей научной и педагогической деятельности профессор Ю. В. Перов сосредоточил на истории социальной философии, философии истории и немецкой классической философии.

Профессор Ю. В. Перов уделяет большое внимание организации научной и методической работы. Под его руководством кафедра истории философии СПбГУ превратилась в одну из ведущих в научном и педагогическом отношении кафедр философского факультета, сформировалась научная школа историко-философских исследований, заслужившая признание в России и за рубежом. Профессор Ю. В. Перов — один из инициаторов введения в систему высшего образования таких образовательных программ как политология, культурология, религиоведение, а так же открытия соответствующих отделений на философском факультете СПбГУ.

За годы работы профессор Ю. В. Перов принимал активное участие в работе многочисленных союзных, российских и международных научно-теоретических конференций. Он был одним из инициаторов и организаторов Первого Российского Философского Конгресса. За последние годы профессор Ю. В. Перов был руководителем и исполнителем ряда научных программ в области философии, получивших поддержку в виде грантов различных фондов, а также руководителем исследовательских направлений в рамках государственных программ совершенствования научных и образовательных процессов в высших учебных заведениях Российской Федерации.

В настоящее время профессор Ю. В. Перов является членом Ученого Совета Санкт-Петербургского государственного университета, заместителем председателя Ученого Совета философского факультета СПбГУ, заместителем председателя Головного Совета «Философия» Российской Федерации. С 1986 года по настоящее время является председателем Совета по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук, а также членом пяти диссертационных советов на соискание степеней доктора и кандидата наук.

Профессор Ю. В. Перов был одним из организаторов создания Академии Гуманитарных Наук, в которой занимает должность вице-президента. В настоящее время он является заместителем председателя Санкт-Петербургской ассоциации философов. Профессор Ю. В. Перов состоит руководителем и членом редакционных коллегий ряда издательств, журналов и периодических изданий, в частности он является председателем редакционной коллегии серии «Слово о сущем» (издательство «Наука»), серии «Праксис» (издательство «Владимир Даль»), членом редакционной коллегии ежегодника Санкт-Петербургской ассоциации философов «Мысль» и др.

Профессор Ю. В. Перов пользуется заслуженным авторитетом у коллег как высокопрофессиональный ученый, прекрасный методист и педагог; благодаря своим личным, деловым и профессиональным качествам снискал уважение не только коллектива и руководства СПбГУ, но и других вузов города и страны.

За заслуги перед университетом в 1999 профессор Ю. В. Перов награжден юбилейной грамотой и медалью.

Основные научные труды: *Что такое социология искусства?* Л., 1972; *Художественная жизнь общества как объект социологии искусства*. Л., 1980; *Социальный детерминизм и научно-технический прогресс*. Л., 1982. (соавторы — В. Д. Комаров, В. Г. Марахов и др.); *Философия культуры*. СПб., 1995 (соавторы — М. С. Каган, В. В. Прозерский, Э. П. Юровская и др.; второе, дополненное издание: *Философия культуры. Становление и развитие*. СПб., 1998); *Очерки истории немецкого идеализма*. СПб., 2000 (соавторы — К. А. Сергеев, Я. А. Слинин); *Историчность и историческая реальность*. СПб., 2000.